جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بالقاهرة

مجلة
كلية اللغة العربية

العدد الرابع
١٤٠٦ هـ — ١٩٨٦

إشراف الأستاذ الدكتور
سعد عبد المقصود ظلام
عميد الكلية

جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بالقاهرة

مجلة كلية اللغة العربية

العدد الرابع
١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦

أسرة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك الله ونستعينك ونستهديك ونستفتح بالذى هو خير ، « ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير » « رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لى فى ذريتى إنى تبت إليك وإنى من المسلمين » .

وبعد :

فهذا هو العدد الرابع من المجلة العلمية لكلية اللغة العربية جامعة الأزهر بالقاهرة ، وهو والحمد لله حافل بثمرات الفكر العلمى المتخصص فى شتى المجالات ، ففيه أزهار متنوعة تنوع الأوتار فى العود ، ولكنها مرتبطة بالجهاز الذى ينوع النغم ويكون اللحن . . فى هذا العدد سوف يجد القارىء الفكرة اللغوية والبحث الأدبى ، والنظرة البلاغية ، والرؤية الإعلامية ، والتبصر التاريخى مسوقة فى قرن ، مبثوثة كالزرابى التى وعد الله بها المتقين فى الجنـــة .

وفى تنوع هذه البحوث المتخصصة الجـــادة رؤى تستلقا وقارىء المتخصص فيها جدة الفكر الجديد وطرافته ، وفيها ثراء الأصالة وثباتها ، والأصالة والمعاصرة سمتان لهذه الكلية التليدة الطريفة ، فالأصالة والتراث يعنيان ارتباط المفكر والأديب والباحث والناقد بديمومتهما ، أنهما جذور تراثية تدعمه وتقويه وتثبته وتجعله يصمد أمام الزوبعات الثائرة ، وتعطيه خلاصة ما قدم الأوائل العظام وتدله على قيمة ما قدموا ، وتنوع هذا الذى قدموا ، ومقداره وتدله إلى أى حد كانوا عظماء بلا دعاوى ولا جعجعات فارغه ، وتهديه إلى أين وقفوا ليبدأ العمل ويواصل العطاء ، والمعاصرة

تجعله يعيش العصر ، يستنشق هواءه ويتفاعل معه ، ويحمل بيارك وجوده ، ويشايع ما فيه من فكر ، أو يرفض ما فيه من هوس وتعصب ، وادعاءات جوفاء ، وطنطنات ورطانات بعيدة عن ألق الماضى وسخائه ومعايشته الواعيه الذكية المتبصرة ، وما أكثر المدعين ، وأقل الدعاة .

والاصالة والمعاصرة وجهان لعملة واحدة ، لابد أن نتعامل بها ونحن نتعامل بوجهيها معا ، لا نتعامل بوجه دون الآخر ، ولا نرضى عن وجه ونترك الآخر أن العملة لا تكون رائجة معترفاً بها إلا إذا تحقق فيها الوجهان معاً .

والاصالة والمعاصره فيما نعتقد ويعتقد المنصفون أمران نسبيان ، فما نراه عصريا الآن يراه من بعدنا ، ومن سيخلفنا أصيلا ، وهكذا يتحقق التواصل التراثى والفكرى عن حب وتآزر وتسلسل واحتفاء .

وعلى أساس هذا التفاعل الحيوى بين الأصالة والمعاصره تعيش وتبقى وتنمو وتستمر بإذن الله حولية الكلية ببحوثها وسخائها وعطائها ، وأصالتها ومعاصرتها .

وما أجمل الحديقة وما أجمل الثمار ، وما أجمل الجنان وهو يتيه فخرا بحديقته وثمارها وكأنها وكأنه فى حلم بهيج سعيد ، وما أحسبنى إلا كذلك . وليت أخوتى الباحثين يعلمون مقدار هذه الفرحة الغامره التى تملأ جوانحى ، وأنا أقدم كئوسهم المليئة الحافلة بالحب والأمل والفكر والنغم ، والمتعة والإثاره ، الشائقة المشوقه ، المثيره للعقل وللفكر وللوجدان على السواء .

وهكذا تعيش كلية اللغة العربية وكأنها خلقت لرعاية القديم والحفاظ عليه والاحتفاء به ، ولكنها تضم حفنية ثرية ما يحفل به العصر ، بعد تخليصه من الشوائب والأكدار لتضيفه إلى تراث الأجداد العظيم ليزداد الكنز ويمتلىء المنجم ، فيكثر المريدون والواردون ، وهم كثرو الحمد لله .

ولقد رعت الكلية فى ماضيها تراث الأقدمين عن بينة ، وأصلت الحديث

من فكر العصر وقضاياه ، وربطهما بماضى التراث ، أو تراث الماضى فى تعانق وتوائم ووحدانية .

والحق يقال : أن علماء اللغة العربية ، أساتذة هذه الدار العريقة قدموا للغتهم ودينهم العطاء الكثير عن سعة وثراء ، فامتلأت بهم وبفكرهم وعلمهم وآرائهم وبحوثهم غدران من العلوم والمعارف ، وشطآن الجامعات والمعاهد ، وأركان المجامع والمؤتمرات باذلين وهزت أعواد المنـــابر هزا . ولقيت الاستحسان والقبول ، وفرضت نفسها وفكرها ونضجها الجامعى على عوالم الفقه والعلم والتبصر ، ومن مثالا يفاخر بأمثال الشيوخ الأفاضل والعلما الأجلاء السادة الدكاتره/إبراهيم حمروش،وسليمان نوار،وعبدالجليل عيسى، وأحمدعماره وعبدالسميع شبانه،ومحمد رفعت فتح الله،ومحمد عبدالخالق عضيمه، وأحمد شفيع السيد ، وأحمد موسى ، وأحمد الحجازى ، وجمعه حسنين ، ويوسف البيومى ، وحسن جاد ، ومحمد عبد المنعم خفاجى ، وعبد الرحمن عثمان ، ومحمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد كامل حسن ، ومحمد نايل أحمد ، ومحمد القناوى ، وعبد العظيم الشناوى ، ومحمد الطيب النجار ، وبدوى عبد اللطيف ، وعبد العزيز الشمناوى ، وكامل الخولى ، ويوسف عمر ، وأحمد حسن الباقورى ، وعبد العزيز عيسى ، وأحمد الشرباصى ، وجوده سليمان ، ومحمود الدوه ، وإبراهيم البسيونى وأحمد غالى ، وأحمد كحيل ، وإبراهيم نجا ، وأحمد الشعراوى ، وجاد رمضان ، وعبدالكريم شعبان ، وعبد الله عيد العزازى ، ويوسف على يوسف ، وإبراهيم شعوط ، وعبد الفتاح شحاته ، ومحمد سرحان ، وعبد اللطيف سرحان ، ومحمود فرج العقده ، ورياض هلال ، ومحمد فهمى عبد اللطيف ، وأحمد أبو طالب ، ويوسف الضبع ، وعلى البطشه ، وعبد الغنى إسماعيل ، ومحمد عبد الرحيم الشهير بشمس وغيرهم وغيرهم .

والفخر الكبير لعالمها وشاعرها وداعيتها العلامة الشيخ محمد متولى الشعراوى علم اللغـة والدعوة وسوف تفاخر الأجيال إن شاء الله بأساتذة

وأجيال عظام من أبناء هذه الكلية الولود أمثال الدكاترة محمد السعدى فرهود، وعبد اللطيف خليف، وعبد الرحمن الكردى ومحمد رجب البيومى، وإبراهيم محمد نجا الشاعر ، ومحمد بدر الدين ، ورجا سمرين ، ومحمد أبو موسى ، ومحمد البنا ، وأحمد عبد اللاه هاشم ، وعلى صبح ، وطه أبو كريشة ، وعلى البدرى، ومصطفى رمضان، والسيد تقى الدين، ومصطفى يونس، وعبد السلام عبد الحفيظ ، وإبراهيم عوضين ، ومحمود زقزوق ، ومحمد شما ، وعبد الشافى عبد اللطيف ، والسعيد عبادة ، وعبد العظيم المطعنى ، وفتحى فريد ، وفريد النكلاوى، وطه عبد البر، وعبد الفتاح الدماصى، وصبحى عبد الحميد، ومحمود أبى الروس، وفايز دياب ، ومحمد سعيد ، وجودة مصطفى، وعبد الغفار هلال، وعبد الفتاح البحيرى ، ومحمد سعد ، ومحمد جبر أبو سعده ، والسيد الدقن ، وعبد الله ربيع ، وعبد العزيز علام ، وعبد الحليم حفنى ، وفتحى عفيفى .

هذا عدا من تزخر بهم الكلية من أساتذة وأساتذة مساعدين ومدرسين ومدرسين مساعدين ومعيدين لهم جهدهم ونشاطهم جيل وراء جيل فى متابعة واعية ومسيرة ناهضة كل جيل يسلم الزمام إلى جيل ، ويعطى القياد إلى جيل آخر، ولكن الأجيال كلها فى متابعاتها ومسيراتها لم تترك حبل الاصالة ولا زمام المعاصرة فى مواءمة والتزام ، فأدت الدور ، والتزمت بالمنهج ، وقامت على القيادة وقدمت العطاء الكثير والكثير ، انطلاقا من إيمانها الوثيق بالأزهر ورسالته العظيمة .

وإننا إن شاء الله نعاهد الله والأزهر أن نواصل المسيرة ، وندعم هذا الاتجاه وسوف تظل راية الأزهر الشريف خفاقة عالية ، تسابق الزمن والدهر والخلود ، وسوف نظل من تحتها جنوداً أوفياء لهذه الرسالة وأدائها الواثق فى أطار من إنكار الذات ، والله يوفقنا إلى ما فيه الخير ، ويبصرنا بالرشاد والسداد ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

ا . د . سعد عبد المقصود ظلام

عميد الكلية



شوقى والطفولة[1]

دكتور سعد ظلام

الطفولة هى الحياة فى طهارتها وبراءتها ، وفطرتها الصافية ، وعالم الطفولة ملائكى أثيرى خالدى وهو بمثاليته وطهره ونقائه أقرب ما يكون إلى عالم الجنة ، أو هو عالم الجنة ، يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « ريح الولد من ريح الجنة[2] » . ويقول : (الولد من ريحان[3] الجنة) ، والأطفال عصافير الجنة . روى مسلم[4] من حديث عائشة بنت طلحة عن خالتها عائشة رضى الله عنها أنها قالت : (دعى النبى صلى الله عليه وسلم إلى جنازة صبى ، فقلت : يارسول الله : طوبى له ، عصفور من عصافير الجنة ، لم يعمل سوءا ولم يدركه ؟ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : أو غير ذلك ياعائشة ؟ أن الله خلق الجنة وخلق لها أهلا ، وهم فى أصلاب آبائهم ، وخلق النار وخلق لها أهلا وهم فى أصلاب آبائهم) .

وهم قرة العين ، وثمرة القلب ، وعز الأهل .

وعالم الطفولة عالم الحب والخيال والأساطير . أنه عالم مشرق ممتع بجوانبه الندية الخيرة ، التى لاتعرف الشر ولا تقربه ، ولا تفكر فيه ، إنه نقى نقاء الروح ، طاهر طهارة الملائكة ، وهو بنقائه وطهارته وبراءته لم تكدره غير الحياة وضراوتها وصراعها ومشكلاتها .

---

(١) راجع ديوان الأطفال عند شوقى ـ بحث تحت الطبع للدكتور سعد ظلام .

(٢) رواه الطبرانى فى الأوسط .

(٣) رواه الحكيم الترمذى .

(٤) رواه الحافظ ابن كثير فى تفسيره ج ٢ ص ١٦٩

والشاعر قيثار الحياة ، ووترها الحساس ، وقلبه الأخضر متعلق بها ، متيم باخضرارها الربيعي ، ووردها الندى ، وأشكالها ورؤاها المبتهجة ، ويزداد قلبه بالطفولة تعلقا ، لأنها زهرة الحياة المطلولة بندى الحب ، المؤرجة بعطر القلوب ، أنها الحياة فى طفولة الحياة .

وإذا كانت الطفولة بطبيعتها تفرض حبها على الناس بوداعتها وصفائها ، وجمالها وبراءتها الفطرية ، فان الشعراء أشد حبا ، لأنهم أشـــد قربا منها ، وأقوى تعلقا بها ، لأنهم محبون للحياة ، ولأنهم من ذوى .. العواطف الجياشة .

ولقد كان شوقى بروحه وشكله وتكوينه ، وبحياته الخاصة أقرب إلى عالم الطفولة .

لقد كان ضئيل الجسم ، نحيف القوام ، ناحل العود ، هزيل المنكبين ، ساجى العينين ، من رآه من بعيد لايشك فى أنه رأى طفلا كبيرا ، أو يخاله كذلك .

ومن نظر فى عينيه الساجيتين شاهد فى سكونهما وسجوهما عوالم الطفولة أو آثارها مازال باقية فى هدوء ورقة ودعة ، وأبصر فيهما وهما ترقوان أطيافا من وداعة ، وآثارا من تلطف وحب .

كان فى طفولته بادى الضعف ، حلو القسمات ، لايترك بصره عن السماء من اختلال أعصابه . شديد الهدوء ، رغم أن سنه هى سن الحركة والتدمير ، وكان دائم الشكوى من شراسة الصبية فى الكتاب ، رقيقا لا يحتمل عذابهم ولا يملك إلا البكاء[1] وهذا ماجعله يقول بأن إدخالى الكتاب كان (من

---

(١) راجع أحمد شوقى للدكتور ماهر حسن فهمى ص ١٢ طبعة دار الكاتب العربى سلسلة أعلام العرب عدد ٨٧ أكتوبر ١٩٦٩ وشعر شوقى ص ١٦

أهلى جناية على وجدانى) . يقول زميله فى الدراسة[1] أحمد زكى باشا عنه أول لقائه به فى مدرسة الحقوق : أنه (فتى) نحيف نحيل ، هزيل ضئيـــل ، قصير القامة ، وسيم الطلعة تقريبا ، بعيون متألقة تحقيقا ، ولكنها متنقلة كثيرا ، فإذا مانظر إلى الأرض دقيقة واحدة ، فللسماء منه دقائق ، هـذه صورة مصغرة لأحمد شوقى عند أول عهدى به فى حياة الدراسة (وهذهصورة شوقى يرسمها له زميله ، وهما فى مدرسة الحقوق ، أى كلية الحقوق الآن ومعنى هذا أنه كان قد تخطى مرحلة الصبا وقارب مرحلة الشباب ، فقـــد كانت سنه آنذاك سبعة عشر عاما أو تزيد .

ويصفه[2] (أحمد محفوظ صديقه ، فيتحدث أيضا عن نحولته ،ونحافته وهزاله ، وقصر قامته ووسامة طلعته ، وتألق نظراته وتنقلها ، ثم يقول : وهو مع هذه الحركات المتباينةالمتنافرة هادىء ساكن وادع ، كأنما يتحدث بنفسه لى نفسه ، أو يتلاغى مع عالم الخيال ، لايعبث مع العابثين ولايلهو مع اللاهين ، إذا متى سمعت لنعله احتكاكا بالأرض يدل عليه ، قصير الطربوش ، ضيقه بعض الشىء ، كبير الرأس ، صغير القدمين صغر قـــدم الأطفال ، مستقيم الأنف ، مرتفع الأرنبة ، تخاله أنف أرمنى ، دقيق أصابع اليدين ، رقة مرهفة ، تكاد تلحقها بأيدى الصغار .

لقد كانت يداه وقدماه صغيرتين كالأطفال ، وكان يتحاشى الانخراط مع الشباب ، ربما لأنه لايستطيع لضعفه مقاومتهم ، أو الانخراط معهم ، لايلعب الكرة مع اللاعبين أو يلقفها مع اللاقفين ، أو إنه كان مشغولا عما حوله فى عزلة شبه صوفية لربة الشعر ، أو معزولا معها عن كل الناس ،

---

(١) راجع الشوقيات المجهولة جـ ١ ص ٦ وراجع أحمد شوقى ص ١٩ ، ٢١ وراجع شوقى شاعر العصر الحديث ص ١٢ وقد كان ذلك سنة ١٨٨٥ .

(٢) راجع أبولو عدد ديسمبر ١٩٣٢ ص ٣٨٢ وراجع أيضا حياة شوقى لأحمد محفوظ ص ٢٢/٢٠ وراجع أحمد شوقى ص ٢٠ وراجع شوقى شاعر العصر الحديث ص ١٣ أيضا .

فلا يندمج فى أصحابه ، أو أنه آثر الجانب الأحوط وهو العزلة ، أو لأنه بطبيعته كان محبا للعزلة ، يستمتع بها ، ليبحث خلالها عن نفسه الخصبة التى لم تنبت بعد كل زهورها .

وحتى بعد أن صار ملء العين والفؤاد شاعرا عظيما ، كان بصوته الخفيض وحيائه الشديد ، أقرب إلى عالم الطفولة ، يهز أوتار الشعر هزا ، فإن قام لينشد شعره أمام الجمهور استحيا كالعذراء فى خفرها وحيائها ، أو كالطفل ، وعرق وضاع صوته ، وتلاشى أوكاد وكثيرا ما كان ينيب عنه من ينشد شعره فى الأحفال ، بينما كان حافظ إبراهيم « فارس الإلقاء الذى لايشق له غبار ، وكان الناس يسمعونهما فيهزهم إلقاء حافظ هزا ، ويميت إلقاء شوقى قصيدته ، حتى إذا مانشرت القصيدتان فى الصباح ، بهر الناس شوقى مكتوبا ، وضاع حافظ مقروءا .

كان « شوقى » رقيقا مفرطا فى رقته ، ذا عاطفة جياشة بالأحاسيس وكانت عزلته التى يضربها حوله أشبه ماتكون بعزلة الصوفى فى خلوته وجلوته ، حتى كأنما يفضى إلى نفسه ، يغلف ذلك كله إطار من الكبرياء والشموخ تجلبان له المهابة والتقدير ، وكان يختار أصدقائه بعناية شديدة ، ودقة زائدة ، حتى يفرغ إلى عزلته الصوفية وقراءاته ، ولم يكن له أصدقاء كثيرون .

وكانت حياته التى يحياها لها وقعها الخاصر الرتيب على وجدانه ، فانسجم مع هذه الرتابة وضاق بصخبها ، وضيق من دائرة أصحابه ، ولم ينزل إلى قاع الحياة مزاحما مغامرا فلم يمسه لغوبها ، ولم يرهق بأوضارها ، يحيا فى أغلب حياته وظروفه أميرا يتقلب فى النعيم يباهى عزيز مصر فى مسكنه وحاشيته ، وكرمة ابن هانىء التى تطل على النيل وماتزخر به من جمال وأبهة وبهجة تشهد على حياة الشاعر الحالمة الناعمة .

وكان يحب الطفولة حبا يقربه من عالم الملائكة يقول(١) :

أحبب الطفل وإن لم يك لك	إنما الطفل على الأرض ملك
هو لطف الله لو تعلمـــه	رحم الله أمرءاً يرحمــه
عطفة منه على لعبته	تخرج المحزون من كربته(٢)
وحديث ساعة الضيق معه	يملأ العيش نعيما وسعه

إنها دعوة لحب الطفولة ، وتوفير أسباب العيش الهنى لها ، وإدخال البهجة عليها بكل الوسائل ، باللعبة مثلا ، أو بالمداعبة ، أو غيرها .

وليس ذلك قاصرا على أطفال الإنسان فقط ، وإنما هى دعوة إنسانية رحبة تتسع لكل أطفال العالم . فالطفل ملك ، والملك لطف من الله وبر ، بل أن حبه(٣) لأطفاله كان يعلمه حب الأطفال جميعا ، وكان شوقى لا يقف بهذا الحب عند أطفاله فحسب ، بل كان يفتح قلبه لكل أطفال العالم ، كان يحب الطفولة فى كل أشكالها وصورها ، ويحس أن بينه وبينها ألفة قريبة من حسه الشاعر وعاطفته وروحه ، ومن تكوينه الشعورى ووجد أنه الإنسان وكان يحبها لأنها معنى مقدس يحسه الشعراء ويدركونه قبل غيرهم . بما فطروا عليه وحباهم الله بهم من إحساس قوى وعاطفة جياشة ، أليس الطفل زهرة الحياة ؟ والشاعر دائما مولع بالزهور ؟ هائم مع الطبيعة الندية وورودها الحالمة ؟

وللأطفال فى شعر شوقى جوانب كثيرة ، وأطر متنوعة .

---

(١) راجع رسالة الشوقيات ج ٤ مجلد ٢ ص ٣٨ - ٤٢ طبعة بيروت .

(٢) هكذا فى الأصل واعتقد أن الصحيح أن يقال عطفة منك و .. تخرج المحزون .

(٣) راجع قصيدته التى نظمها لابنه حسين فى الشوقيات ج ٢ ص ١ وسوف نثبتها قريبا إن شاء الله .

فهناك الإطار الرمزى المتمثل فى حكايات الحيوان ، وهو مقصود به تثقيف النشء وتهذيبه عن طريق الحكاية الحيوانية ، بما فيها من جد وطرافة ولهو وجد ، ومتعة وإثارة ، وحكمة وتدبر ، وأعمال للعقل . وهذا الإطار للفتيان والأحداث .

وهناك إطار آخر من الشعر الغنائى قصد به تعليم الأطفال فى بداية حياته رغبة منه فى أن يكون للأطفال المصريين أدب خاص بهم مثلما جعل الشعراء الغربيون الأطفال فى بلادهم منظومات قريبة التناول ، يأخذون منها الحكمة والأدب على قدر عقولهم ، وقد نوه عن هذا بدعوته إلى استحداث أدب للأطفال ومناشدته مطران أن ينبض معه ، كما نوه عن هـــذا فى مقدمته للشوقيات القديمة[١] .

وله فى هذا المجال القصائد التهذيبية التى كتبها للأمير محمد عبد المنعم ، مثل (معالى العهد)[٢] ، و (رسالة الناشئة)[٣] .

وهناك إطار ثالث تحدث فيه عن الطفولة وأيامها البهيجة فى قصيـــدة (مناشر الأيام)[٤] ومطلعها :

ألا حبذا صحبة المكتب   وأحبب بأيامها أحبب

صور فيها هذه الأيام الجميلة الطفلة ، وكيف كانت الأيام فى وجدانات هذا القطيع الطفل ، وكيف كانت الأيام تدور فى مخيلتهم أطيافا وأحلاما ورؤى وردية مبتسمة سعيدة ، وكيف كان عالمهم صورة من النبل ، وكيف فرقتهم الأيام أيدى سبأ .. إلخ .

---

(١) راجع مقدمة الشوقيات القديمة طبعة الآداب والمؤيد ص ٨ ، ٩ وراجع الشوقيات المجهولة جـ ١ ص ٢٢ وشعر شوقى ص ١٧ و ص ٣١ .

(٢) و (٣) الشوقيات جـ ٤ مجلد ٢ ص ٣٢ — ٤٢ .

(٤) الشوقيات جـ ٢ ص ٤٧ ، وقد نشرت تحت باب « متفرقات » .

ألا حبذا صحبة المكتب وأحبب بأيامه أحبب
ويا حبذا صبية يمرحو ن .. عنان الحياة عليهم صبى
كأنهم بسمات الحيا ة .. وأنفاس ريحانها تطيب
يراح ويغدى بهم كالقطيـ ع .. على مشرق الشمس والمغرب
إلى مرتع .. ألفوا غيره وراع غريب العصا أجنبى

وهى من أجمل ما كتب من الشعر على الإطلاق ، وهى تصور جمال هذه الفترة من حياته برغم ضيقة وقتها بها ، وهكذا الإنسان لا يحفل بأيامه الآتية، ويضيق بها حتى إذا انصرف عنها إلى غيرها ، ولقى أشد منها . أو بعدت به الأيام عنها راح يعطرها بعيدا لذكريات . ويستعيدها ويشتاق إليها ويحن إلى ماضيها وأيامها ولياليها ، ولكن تحس ضيقه بها فى تصويره الفقيه وعصاه ، وأنه أجنبى عن هذا العالم الطفل ، غريب عليه . قاس حازم ، وكيف أن شوقى ورفاقه كانوا يراح بهم ويغـــدى كالقطيع إلى مرتع قلبهم منصرف إلى غيره .

والإطار الرابع : ما نظمه شوقى فى أولاده ، وكان شديد التعلق بهم . حنونا مفرط الحنو عليهم ، وقد اشتط فى هذا الحنان إلى أمور لا نحمدها منه ، ولا نقبلها ، وربما لا يقبلها معنا علماء التربية المسلمون فى بعض الأحيان .

كان لشوقى أولاد ثلاثة (على) و (أمينة) و (حسين) وكان ينادى (على لولو) ويلقبه بولى عهده ، أو صاحب عهـــده . وله فيه مقطوعتان (أبو على)[1] و (الزمن الأخير)[2] وقصيدة[3] (صاحب عهده ، ويبدو أنه تزوج على كبر ، وأن أولاده أتوه على كبر أيضا ، ففى المقطوعتين نجده يقول لعلى إنك جئت فى الزمن الأخير ، وفى القصيدة نحس خوفه من الا يكون لعلى شأن كبير ، ويستحثه على أن يخيب ظن أبيه فيه .

---

(١) ، (٢) ، (٣) راجع الشوقيات جـ ٤ مجلد ٢ ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .

ونلمس فى المقطوعتين الفكاهة والإحساس بالخوف والحب والإشفاق يقول فى مقطوعته (أبو على) :

صار شوقى (أنا على) فى الزمان (الترللى)
وجناها جناية ليس فيها بأول

وفى الزمن الأخير يقول :

(على) لو استشرت أباك قبلا فإن الخير حظ المستشير
إذا لعلمت أنا فى غناء وأن نلك من لقائك سرور
وما خدمتنا بمقدمك المفدى ولكن جئت فى الزمن الأخير

أما (صاحب عهده) ففيها من الإحساس والإشفاق والإستشارة أكثر مما فيها من العطف والحب والرحمة ، يقول منها :

ولا أرانى ونجلى سنلتقى عند مجد
وسوف يعلم بيتى أنى أنا النسل وحدى
فيا (على) لا تلمنى فى احتقارك قصدى
وأنت منى كروحى وأنت من أنت عندى
فإن أساءك قولى كذب أباك بوعد

وله فى (على) قصيدة أخرى بعنوان (أول خطوة)[1] يقول فيها :

يا على إن أوفيت على سن الفتوه
دافع الناس .. وزاحم وخذ العيش بقوه
لا تقل : كان أبى أباك أن تحذو حذوه
أنا لم أغنم من النـ ـاس سوى فنجان قهوه
أنا لم أجز عن المد ح من الأملاح فروه
أنا لم أجز عن الكتـ ـب من القراء خطوه

(١) راجع الشوقيات ج ٤ مجلد ٢ ص ١٠٦ .

ضيع الكل حياتى وعفافى ... والمروه

ونلمس فى القصيدة أثر الانفعال الشديد ، والثورة والسخط والتبرم بالحياة . ومحاولته أن يدفع عليا إلى قلب الحياة ، ليأخذ منها مالم يستطع هو أخذه . ويدعوه ألا يستند إلى مجد أبيه ، ويحذره أن يحذو حذوه فى السلوك مع الخلق أو فى الشعر ، ومن عادة الشعراء أن يحذروا أولادهم من معالجة الشعر إذا ضاقوا بالحياه ، وقد اندفع شوقى ليعلل لهذا التحذير ، بقوله إنه لم يغنم من الناس شيئا ، وقد يكون مراده بالناس الخديوى ، أو مطلق الناس . ولم يجز عن مدحه الملوك ما يغنى ولم يجز من القراء خطوة ، لقد تآمر الدهر والناس والملك والقراء عليه فضيعوه .

أما (أمينة) فقد استأثرت بحب كبير وشعر كثير .

لقد صادف مولدها ساعة موت والده ، وكان قلب الشاعر بين استقبال الحياة فى أمينة واستدبارها فى أبيه ،وقد وصف فى قصيدته (ياليلة)[١] شعوره المودع المستقبل ، ويصف فيها لحظة الفراق لأبيه ، ولحظة اللقاء بأمينة . وكتب لها أيضا ، (أمينة)[٢] فى عامها الأول ، و (طفلة لاهية)[٣] فى عامها الثانى و (الأنانية)[٤] و (لعمه)[٥] و (زين المهود)[٦] عندما قبلها فى الصباح و . . . (ياشبه سيدة البتول)[٧] .

ونلحظ فى (أمينة) إحساس الشاعر الثر ، وتعلقه الشديد بأمينة وهى تخطو أولى خطوات الحياة ، وكيف ترعاها عينه فى السكون والحركة ، فإن مشت سبقها خاطره لتمسك بها ، وامتدت عينه لتحوسها ، وهى فى كل الحالات ملك ، وهى عيون الفلك فى أيامه الكتابية .

---

(١) راجع على الترتيب الشوقيات ج ٤ ص ٩٧ — ١٠٥ .

(٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) راجع على الترتيب الشوقيات ج ٤ ص ٩٧ — ١٠٥ .

(٦) راجع الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٢٦٥ .

كم خفق القلب لها عند البكاء والضحك
وكم رعتها العين فى السكون والتحرك
فإن مشت فخاطرى يسبقها كالسمك

ولنلاحظ الفرق بين وضع (على) فى خطواته الأولى ووضع أمينة فى خطواتها الأولى ، فالأول ابن يدفعه أبوه إلى الحياة دفعا ، أو هكذا يتمنى ، ليأخذ الحياة بقوة وطموح ومغامرة ، أما أمينة فبنت تحتاج إلى العطف والرحمة والحماية أضعاف ما تحتاج من الشجاعة والطموح .

(وفى طفلة لاهية) تلمس فيها مداعبة الشاعر لأمينته ، لقد صارت فى سنتها الثانية ، وهو يهنئها ، ويذكرها بما كان منها فى سنتها الأولى ، ونحس قربه منها ، ومداعبته الحانية لها فى لطف وود ، يشدو إليها ويتغنى ويتبرك :

أتدرين ما مر من حادث وما كان فى السنة الماضيه ؟
وكم بلت فى حلل من حرير وكم قد كسرت من الآنية ؟
وكم سهرت فى رضاك الجفون وأنت على غضب عافية ؟
وكم قد خلت من أبيك الجيوب ولست جيوبك بالخاليه ؟
وكم قد شكا المر من عيشه وأنت وحلواك فى ناحيه ؟
وكم قد مرضت بأسقمته وقمت فكنت له شافيه ؟
ويضحك أن جئته تضحكين ويبكى إذا جئته باكيه ؟
ومن عجب مرت الحادثات وأنت لأحداثها ناسيه
فلو حسدت مهجة ولدها حسدتك من طفلة لاهيه

وفى قصيدته (لعبة) يقول :

ولى طفلة جازت السنتين كبعض الملائك أو أطهر
بعينين فى مثل لون السماء وسنين يا حبذا الجوهر
أتتنى تسألنى لعبة لتكسرها ضمن ما تكسر
فقلت لها : أيها الملاك تحسب السلام ولا أنكر

ولكن قبلك خاب المسيح وباء بمنشوره القيصر
فلا ترح سلما من العالمين فإن السباع كما تفطر
ومن يعدم الظفر بين الذئاب فإن الذئاب به تظفر

وفي القصيدة حوار جميل حول الحرب والسلام ، وكيف أن السلام يحميه السلاح ، ولكنه يكره الحرب ولا يحبذها .

وما كان أشد فرحته وسعادته عندما استقبل السفينة في عودته من منفاه ووجد طفلة شبيهة بأمينة فاختلجت شفتاه بالقول ، وهتفت روحه ، ونبض قلبه بأرق الأحاسيس يقول من قصيدته (أخت أمينة) .

هـذه نور السفينة هـذه شبه (أمينة)
هذه صورتها من بنة عنها مبينة
يا ملاك الفلك لى صنـ ـوك فى تلك المدينة
أنت فى الفلك بهاء وهو فى (حلوان) زينة
ناجه .. واذكر له وجـ ـه أبيه .. وحنينه
لست بالنفس ضنينا وبه نفس ضنينه

ونلمس فى شعره لعلى وأمينة ، أنه لم يكن سعيدا بحياته ، ولعل الظروف والأوضاع فى القصر ، بعد عودته من فرنسا كانت غير حميدة ، وكان قطعا غير سعيد بها ، وهذا ما يحلل الشعر بنبرة داكنة باكية حزينة .

أما حسين فكان لا يطيق فراقه ، وكان يقول : إثنان لاغنى لى عنهما (حسين) ومبسم سيجارتى)يقصد تقبيله . وعندما هجس فى نفسه لماذا لم تنظم فى (حسين) كما نظمت فى (أمنة) و (على) قال[1] :

يقولون لم تطرى عليا وأخته ؟ وتنسىء (حسينا)و(الحسين) كريم ؟
فقلت : فؤادى للثلاثة منزل هما طنباه ، والحسين صميم
ثلاثة أسباب لأنسى ولذتى يبارك فيها ما نحى .. ويديم

(١) راجع الشوقيات المجهولة ج ص ١١١ .

إذا ما بدا لى أن أفاضل بينهم ... أبى لى قلب عادل ورحيم
أحب صغار العالمين لأجلهم ... ويعطف قلبى ... ذو أب ويتيم
(أمينتى) الدنيا إذا هى أقبلت ... على العيش فيها نضرة ونعيم
ذكاء تمناه الفتى حلية له ... ووجه يسر الناظرين وسيم
فأما (على) فالمسيح حداثة ... ووقورا إذا طاش الصغا حذيم
وقبل (حسين) ما تكلم مرضع ... ولا نال علياء البيان فديم
إذا راح يهذى بالحديث فشاعر ... فإن جد فيما قاله . . . فحكيم
عصفير روض رب صنه وأبقه ... فأنت بقلب قد خلقت عليم

وقد خرج يوما فبكى طفلا ، وتشبثا به ألا يخرج فقال فى تأثر بالغ[1] :

بكيا لأجل خروجه فى زورة ... ياليت شعرى كيف يوم فراقه
لو كان يسمع يومذاك بكاهما ... ودت إليه الروح من إشفاقه

وهذا التعلق الشديد والحب الكبير لأولاده هو الذى جعله يفكر فى البيت المجاور لكرمته ليشتريه ويزيل الجدار القائم بينهما لتقيم فيه ابنته أمينة يوم أن تتزوج[2] .

ولكن هذا التعلق الشديد بأبنائه كثيرا ما كان يدفعه إلى مزالق تعتبر تطرفا ، وفى التربية عدم تقدير المسئولية . ألم يحاول أن يستبق ولده (حسينا) ليستمتع بمداعبته وتقبيله فيعطله عن ذهابه إلى المدرسة ؟ ولولا حزم المربية التركية وإصرارها لجنى المر بعد حين من الدهر ؟ . ألم يسمح لولده (على) بالتدخين فى حضرته حتى استنكر الناس خروجه على التقاليد .

لقد كان متسمحا مع أولاده إلا فى الدين ، فللدين[3] عنده قدسيته

---

(١) راجع الشوقيات ج ٤ ص ١٠٧ .
(٢) راجع احمد شوقى الدكتور ماهر حسن ص ٥٤
(٣) المصدر السابق نفس الصفحة .

فقد عنف ابنه حينا مرة على مزحة مزحها وقد مست الدين ، عنفه رغم صغر سنه ، ورغم حنانه وحبه الشديد له وقد دفعه هذا الحنان إلى تدليل أبنائه وممازحتهم فى كل حين فعلى « لولو » وحسين « سيدى حتى بعد أن كبروا وبدأوا يملون تقبيلهم من والدهم .

ولقد كان أولاده الثلاثة بكل ما يحمله لهم من حب ماثلين فى خلده وهو يخاطب « الوردانى » فى « صداح[1] يا ملك الكنار » يقول :

جاورت أكرم روضة   وحللت أكرم منزل
بين الحفاوة من « حسـ   ين » والرعاية من « على »
حنان « آمنة » كأ   مك فى صباك الأول

وكان « على » و « حسين » فى وجدانه وهو يخاطب الشباب .

يا شباب الغد وابناى الفدا   لكم .. أكرم وأعزز بالفداء
إنما مصر إليكم وبكم   وحقوق البر أولى بالقضاء

ولقد كان احتفاؤه بحفيديه يفوق كل تصور ، لقد كان يحتفظ بالحلوى دائماً فى مكتبه ، يستدرج بها حفيديه ، ويأخذ فى مداعبتهما وهو يردد : أو تظنون أن هذين الشيطانين يجيئان لزيارتى لولاها ، بالله ما نفعهما فى ممازحة شيخ[2] مهدم مثلى ؟

يقول فى حفيده أحمد على شوقى[3] :

روحى ولذة عيشى   عوذته بالحسين
سلالتى من (على)   ولدته مرتين
أحببته كأبيه   وزودته حبتين
طفل علينا أمير   مقبل الركبتين

---

(١) راجع الشوقيات ج ١ ص ١٧٦ - ١٨٠

(٢) راجع أحمد شوقى ص ١٨٢

(٣) راجع الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٢٢٢ ويذكر حسين شوقى فى كتابه (أبى شوقى) أنه ضاع اغلب أبيات القصيدة .

رضاه غير قليل وسخطه غير هين
يقصى ويدنى بأول اشارة الراحتين
ويزدهى بخداع وقول زور ومين

ولشوقى قصائد كثيرة فى رعاية الأطفال[١] ، وله ديوان خاص بالأطفال دعاهم فيه ، وتقرب اليهم وقرب منهم ، وغرس فيهم خلال البر والحب ، ووجهم أن يحسنوا إلى الحيوان ويرفقوا به ، وحببهم فى الوطن وزادهم بالأناشيد الوطنية .

ولقد كان يحرص غاية الحرص على أن يغرس فى وجدانات الأطفال حب الوطن ، وكان يرى ذلك رسالة الشاعر ويراه واجبا وطنيا ، يقول فى رسالته التى وجهها إلى الزعيم (محمد فريد[٢]) وطنيتى أيها الرئيس هى فؤاد ولدك الصغير المحروس ، فإذا انقلب اليك من المكتب ، فادعه يتلو عليك من آياتها ما يخفق له فؤادك ، وتهتز له جوانحك اهتزازا ، لأن فريقا يهزون الرضيع فى مهده ، ويوحون الوطنية إلى الصغير فى درسه أولئك هم المفلحون) .

وكان لا يتهاون ان يتهم فى وطنيته أمام الشبيبة يقول أيضا فى رسالته إلى الزعيم محمد فريد :

(هذا أيها الرئيس الكريم دفاعى عن وطنيتى التى توهم البعض أنك اتهمتنى فيها ، وما قدمته مداراة للسفهاء ، ولا مسايرة للغوغاء ، ولكن لأنفى عن أدبى فى أعين الشبيبة المصرية خصوصا الطلبة الكرام الذين لا يهمنى فوق شأنهم شأن والذين هم مستقبل الأوطان) .

ا . د / سعد ظلام
أستاذ بكلية اللغة العربية

---

(١) راجع الشوقيات المجهولة جـ ٢ ص ١٤٢

(٢) و (٣) راجع الشوقيات المجهولة جـ ٢ ص ١٠٠ — ١٠٢ وراجع أيضا شعر شوقى للدكتور طه وادى ص ١٨٤ — ١٨٨ دار المعارف مصر ٢ سنة ١٩٨١ م

الصورة فى التراث البلاغى

ا . د محمد محمد أبو موسى

طغى مصطلح « الصورة » بمعناه الأعجمى المحدث على معناه العربى القديم فى دراساتنا الحديثة ، حتى تضاءل هذا المصطلح القديم فى بعض الكتابات ، وصار خاصا بألوان البيان

والواقع أن هذا المصطلح البلاغى له دلالة دقيقة فى إطلاقات القدماء .

وهو بإيجاز شديد ـ ما يدركه المتأمل فى المعانى من فوارق دقيقة وشفيفة بين هيآتها وأشكالها ، وشياتها ، وملامحها . وأشياء كثيرة غامضة يفترق بها المعنى فى الذهن عن المعنى ، وتكون له فى النفس بها هيأة لا تكون لغيره ، وهذا ما سماه العلماء « الصورة » .

وقد نبه البلاغيون إلى أن لفظ الصورة بهذا المعنى مقتبس من المجال البصرى على وجه التمثيل والقياس .

وذلك لأن الفروق القائمة بين المرئيات ترجع إلى أحوال فى صورها ، تفرق بها العين بين إنسان وإنسان ، وفرس وفرس وخاتم وخاتم ، وسوار وسوار ، إلى آخر ما قالوا :

وتعبير العلماء عن هذه الشيات ، والتمثيات الدقيقة التى تتمايز بها ضروب المعانى . فيه ما فيها من دقة يحتاج معها إلى فضل نظر ، حتى يستخلص منه المراد ، تراهم يقولون . هيأة الكلام .. وطبعه ... ونصبته ... وعموده .. وسمته ... ونهجه ... ورفته ... ويريدون حالته التى قام عليها فى نفس قائله ومتذوقه .

والجملة فى ذلك كالفقرة والخطبة ، والبيت كالقطعة والقصيدة . . . كل

ذلك له سمت كسمت الوجوه ، ونهج كنهج السبل ، يعرفه أهل العلم به معرفة لا تلتبس .

وكما أن لـكل معنى هياة وسمتا فى الجملة والبيت والقطعة والقصيدة ، صار بالضرورة لـكل شعر شاعر هياة وسمت وملامح ، يتميز بهـا عن غيره ولا يلتبس .

فلكل شاعر نهج يتكون من هيآت معانيه وأحوالها، لا يخطىء ذلك أحد من أهل العلم فى هذا الباب .

وأخبار ذلك كثيرة نذكر منها واحده مشهوره فى الكتب .

قالوا مر جرير على ذى الرمة وهو ينشد قصيدته .

نبت عيناك عن طلل بحزوى عفتـــه الريح وامتنح القطارا

فقال له جرير ألا أنجدك بأبيات تزيد فيها ؟ فقال نعم .

فقـــال :

يعـد الناسبون بنى تميم بيوت المجد أربعة كبار

يعدون الرباب وآل تيم وسعدا ثم حنظلة الخيارا

ويذهب بينها المرئى لغوا كما ألغيت فى الدية الحوارا

فوضعها ذو الرمة فى قصيدته ، ثم مر به الفرزدق فسأله عما أحدث من الشعر ، فأنشده القصيدة ، فلما بلغ هذه الأبيات ، قال الفرزدق ليس هذا من بحرك مضيفها أشد لحيين منك .

قال أهل العلم . فاستدركها بطبعه ، وفطن لها بلطف ذهنه . والذى أدركه الفرزدق بطبعه . وفطن له بلطف ذهنه هو الفرق الذى لا يلتبس على مثله بين هياة وسمت ، وطبع ، أو صورة ، هذه الأبيات وما دخلت فيه .

وقد ذكر أهل العلم أن إدراك البينونة بين صـورة كلام ، وكلام لا يعين فقط على تمييز بيت او بيتين اندسا فى شعر شاعر آخر .

وإنما ذكروا أنه لو رمى حاذق بكلمة فى شعر شاعر كامرىء القيس ، لفطن لها أهل العلم ، لأنها تدخل فى كلامه دخول الغريب ، وترى فيه مستوحشه ، غير متمكنة ولا مأنوسة .

وإدراك ذلك بالنسبة لنا قد يكون ممكنا ، وإن كان طريقه شاقا لأنه يحتاج إلى طول النظر فى كلمات الشاعر ومعرفة مذهبه فى الإختيار وهذا شاق وملبس . ثم طول النظر فى جمله ، وطرائق تركيبها ، ونسجها ، والمذهب فى ذلك متسع جدا ، ثم طرائق وصل جمله ، ومدى إتقانه فن دمج بعضها فى بعض ، وتولد بعضها من بعض ، ثم طرائق وصل فقره ، وجمع معانيه . وإدخال أواخر هذه ، فى أوائل تلك ، وكيف يحتال بدهاء فنه فيحسن ذلك ، حتى يجعل الأول مهادا للثانى ، ووطاء له . وهذا أيضا باب متسع جدا وفيه غوامض كثيرة ومهمتنا هى تقليب ذلك كله بألسنتنا ، وتذوقه بذائقتنا . وتأمله فى ضوء خبره نحوية وبلاغية ، ولغوية واسعة ، وبذلك وبأكثر منه نستطعمه إستطعاما تقوم له به فى نفوسنا هيأة وصورة ، يتميز بها عن غيره .

ويمكننا بعد ذلك أن نتلمس ملامح هذه الهيئات والصور ، وأن نصفها وصفا دقيقا فيه حذر ، ودقة ، ومعاناة ، وحذق وسوف يفتح لنا ذلك آفاقا ، فى بحث لغة كل شاعر من جهات لاتزال مغلقة على كثير من الأسرار وهذا كله يمكن أن نسميه خصائص لغة هذا الشاعر ، التى يمتاز بها عن غيره ، وسوف يكون هذا غير الذى يكثر فى الكتب المستهينة بهذه الحقائق ، وبلغة الشاعر التى تراها تذكر خصائص شاعر يمكن أن تنطبق كلها على غيره ، ممن فى عصره ومن ليس فى عصره ، وهذا فضلا عن فساده فى نفسه ، فهو مفسد للعقول التى تتربى عليه ، حيث تطمس فيها ما فطرها الله عليه من وجود حدود الأشياء ، فإذا قلنا للناشىء قبل أن تفسد فطرته بتهاوننا ، هذه خصائص كلام فلان ، أدرك بطبعه أنها ليست خصائص غيره

ثم إن هذه الشيات والملامح وكل ما سماه البلاغيون (صورة) من

الفوارق البالغة فى الدقة والشفافية ، إنما هى ولائد تصاريف الكلمات فى النظم والضم ، فكل تعلق أو إحتكاك بين لفظتين يلد لا محالة صورة خاصة لمعنى خاص ، لا ينطبق على غيره ، ولو نفضت اللغة لفظة لفظة ، وعلقت كل كلمة بكلمة ، مستقصيا وجوه التعليق لتستولد هذه الصورة من رحم أخرى غير هاتين الكلمتين ، لن تجد إلى ذلك سبيلا . وهذا قاطع .

وإذا أردنا أن نحقق المسألة تحقيقا يعود بها إلى جذورها ، وجدنا ذلك الأمر اللغوى مردودا إلى أمر آخر ، هو أن إنبثاق المعانى وانبعاثها فى النفوس ، إنما تكون على هيئات خاصة ، وصور خاصة ، تتكاثر ، وتستفيض وتزخر كل نفس بما تزخر به منه ، وهى مع هذه الكثرة ، وهذا الفيض ، تتباعد أو تتقارب ، وتتشابه أو تتباين ، ولكنها لا تتطابق أبدا . وما قام معنى واحد على هيأة واحدة فى نفسين مختلفين من نفوس البشر من يوم أن نفخ الله فى طينة آدم إلى يومنا هـــذا ، وإلى يوم أن يرث الله الأرض . وأكثر من ذلك ، لا تجد معنى واحدا بشميانه ، وملامحه وسمته وكل ما سماه العلماء (صورة) يتكرر قيامه فى نفس واحدة ، والمعانى التى تتكلم عنها هنا بهيئاتها وتمثماتها ، وصورها غير التى يذكرها أهل العلم فى باب إغارة الشعراء بعضهم على بعض ، وأخذ بعضهم من بعض ، لأنهم أرادوا أصل المعنى ، أما هيآته وصورته فلا توجد إلا فى اللفظ الذى نطق به الشاعر .

والمهم هنا هو بيان أن التباين القائم لا محالة بين صور المعانى المتولدة من الألفاظ ، هو نفسه التباين القائم بين صور المعانى المتولدة فى القلوب ، لأن بنية الكلام فى جوهرها بنية خواطر وأفكار ومعان ، واللغة فى الفؤاد ، وليست فى اللسان ، والبلاغة بلاغة القلوب ، وليست بلاغة الأشداق ، وأحوال اللغة وخصائص بلاغتها هى أحوال الإنسان ، الذى أضمر نفسه وقلبه وعقله وجوهره فى هذا المتكلم الذى علمه الله إياه .

ولا تظن أننا فى شىء من ذلك نتجاوز سبيل ما قاله سلفنا لأنهم ذكروا

ماهو أبين ، فقد ذكر عبد القاهر الرابطة بين قوانين نحو العربية ، وطبائع الأقوام الذين رققوها وصقلوها ، وأن مايوجب النحاه تقديمه ، إنما هو منتزع من مغارسه فى فطرة العرب وسليقتهم حيث لا يكون فيها إلا مقدما ، وقوانين النحو ، فى جوهرها قواعد ذهنية ، وعادات عقلية ، تصف مزاج الأمة وطرائق تناولها .

قال عبد القاهر فى تقديمه كتاب أسرار البلاغة .

(إن المعنى الذى كانت له هذه الكلم بيت شعر أوفصل خطاب هو ترتيبها على طريقة معلومة وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة ، وهذا الحكم أعنى الاختصاص فى الترتيب يقع فى الألفاظ مرتبا على المعانى فى النفس المنتظمة فيها على قضية العقل ، ولن يتصور فى الألفاظ وجوب تقديم وتأخير ، وتخصص فى ترتيب وتنزيل . وعلى ذلك وصفت المراتب والمنازل فى الجمل المركبة ، وأقسام الكلام المدونة فقيل من حق هذا أن يسبق ذاك ، ومن حكم ماهنا أن يقع هنالك ، كما قيل فى المبتدأ والخبر والمفعول والفاعل ، حتى حظر فى جنس من الكلم بعينه أن يقع إلا سابقا وفى آخر أن يوجد إلا مبنيا على غيره وبه لاحقا كقولنا إن الاستفهام له صدر الكلام وأن الصفة لا تتقدم على الموصوف إلا أن تزال عن الوصفية إلى غيرها من الأحكام » . انظر إلى قوله وعلى ذلك وصفت المراتب والمنازل فى الجمل المركبة إلى آخره .

والمراد بذلك فى قوله وعلى ذلك أن الاختصاص فى الترتيب يقع فى الألفاظ مرتبا على المعانى فى النفس المنتظمة على قضية العقل . وهو واضح فى أن أصول مبانى الكلام قد تقررت وانتظمت على ثوابت عقلية أصلتها طرائق تفكير القوم ، ومنازع تصورهم . هذه الثوابت اقتضت أن يكون الموصوف سابقا للصفة وأن يكون للاستفهام الصدارة وأن يكون التقديم للعناية ، وهكذا نجد وراء كل ظاهرة أسلوبية قضية عقلية انتظمتها . وحصيلة هذه الظواهر الأسلوبية هى نفسها حصيلة المقررات الذهنية التى صيرتها الأمة دعائم بيانها وقواعد لغتها .

خذ أمن اللبس تجده ينتقل فى كثير من مسائل اللغة، وكأن اللبس والتعمية والإبهام وماهو من هذا الباب كل ذلك من الأمور التى ترفضها هذه العقلية ، وتحذرها كل الحذر وكأن الوضوح الظاهر الذى لا شوب فيه كان من الخصال الجوهرية لهذه العقلية وهكذا تقول فى مسألة الخفة وماوراءها من إعلال وإبدال وإدغام وبناء أكثر الكلمات على ثلاثة أحرف واحد يبدأ به ، وآخر ينتهى عنده وثالث بينهما يدلك هذا دلالة ظاهرة على تقدير نبيل للجهد الإنسانى وضرورة توفره والاقتصاد فى انفاقه ، ولا بد أن تأخـــذ ضروب النشاط الإنسانى حظها منه بحذر وحساب دقيق .

ثم ان هذه الطباع ، وهذه الخصائص تنتقل من أجيال الأمة جيلا بعد جيل بواسطة اللغة وبهذا التوارث اللغوى تحتفظ الأمم بخصائصها فلا يزال اللبس مثلا عدوا لدودا للغة تنفر منه ولهذا لايزال كريها بغيضا عند أصحاب اللغة فإذا ما قبلت الأمم الغموض فى شعرها فلن ينفتح له باب أدب العربية أمم ، قد يتسور أصحابه المحراب ويقذفون هذا الغريب الشاذ فى قلب الأدب ولكنه سيظل غريبا وشاذا .

خصائص اللغة وجملة ضوابطها هى فى فقهها القريب خصائص الأمة التى تتكلمها ، كما قلنا ومن دخل فى اللسان دخولا يصوغ طبعه ويندس فى ذات فؤاده يكون قد دخل فى الأمة لأنه اكتسب صفو خصائصها . وهذا هو معنى الأثر الذى ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الكتب وهو « من تكلم بلسان العربية فهو عربى » وتأمل الدقة فى قوله بلسان العربية ولم يقل بلسان العرب لأن لسان العرب قد ينتقل وإنما لسان العربية أى الفصحى السديدة التى هى جوهر هذه الأمة أى صفو خصائصها المتوارثه ، وهذا باب متسع ودعه وانتقل إلى مجالات درس الصورة فى التراث البلاغى .

* * *

وقد عنى البلاغيون عناية فائقة بروابط الجمل ، وعلاقات الفقر . ومن درجات الجمل ضرب أبانوا فيه عن صلات بين جملة من الجمل ، ثم بيان

الرابطة بين هذه الجملة من الجمل . وما قبلها ، وقد كشفوا فى ذلك عن دقائق فى نسيج الكلام،حين ترى الجملة الأم،وقد عطف عليها عديد من الجمل فتصل بها على وجه متميز من وجوه الإتصال،وقد يكون من هذه الجمل الفرعية ماهو متنام على وجه من وجوه التنامى الذى تتولد فيه جملة أو جمل ترى هذه الجملة بكل ما تعلق بها وقد عطفت على جملة سابقة ، ربما كانت على مثل حالها من النسج ، والتركيب ، بحيث يكون هناك جملة تمثل جذرا من جذور المعنى ، تولدت منه فروع تنامت وامتدت ولكنها،موصولة بخيط قوى بهذا الأصل[1] .

وهذا غير صلات الفقر ، وعلاقات الأغراض التى يطلق عليه أحيانا عطف القصة ، والمراد قصة المعانى وحكاية الأغراض وصلاتها . وهذا تحليل دقيق لنسيج الصورة وبيان هيأة الكلام وسمته .

ولأهل العلم فى هذا كله كلام سخى ، ولكنه جاثم فى مكانه من تراثهم لم تثره عقول أهل العصر ، وهو قمين أن يستخرج ، وتستوله منه حقائق تعين على تجليه كثير من الغوامض ، وخاصة ما يتصل بطريقة تنامى المعانى فى القصيدة ، واستخراج ذلك الأصل الذى بنيت عليه ، والبحث عن تلك الروابط الغائرة فى نسيجها ، وهى كائنة لا محالة .

ومن المقرر عند أهل العلم أنه لا بد من مناسبة ، وتراحم بين الكلمات فى الجمل ، فلا يجوز أن تقول خاتمى ضيق ، وخفى ضيق ، لأنه لامناسبة بين الخف والخاتم ، وإذا كانوا يستنكرون فقدان المناسبة فى مثل هذا الكلام الجارى فى المخاطبات من غير عناية ، فكيف يجيزون فى الشعر ، وقد هذبوه ورققوه أن يجمعوا فيه بين أغراض لا تتلاءم ، وأن يصير حال القصيدة عندهم

---

(١) ينظر تحليل عبد القاهر لقول المتنبى :

تولوا بغتة فكأن بينا　　تهيبنى ففاجأنى اغتيالا
فكان مسير عيسهم ذميلا　　وسير الدمع أثرهم انهمالا

دلائل الإعجاز (١٨٨)

على حد مايصفها نزار قباني وأنها تلتصق بعضها ببعض التصاقا كقطع الفسيفساء أو يصيرون القصيدة لوناً من «الريبورتاج» السريع يجمع الشاعر فيه كل مايخطر بباله ، وأن الشاعر العربي صياد مصادفات من الطراز الأول يثب من غرض إلى غرض حتى يصل إلى حضن الخليفة ، فى خفة بهلوان (١) إلى آخر هذا الكلام الفاسد الذى خرب عقول الناس وأفئدتهم وأذواقهم .

أقول أن الذى جر على الشعر هذه الويلات فى زماننا هو إهمال دراسة لغته وطبائع بناء كلامه ، والتستر وراء كلمات عائمة فارغة ، مثل التذوق الفنى أو الجمالى ، مع أن اللسان الفارغ من العلم بطرائق بناء الكلام هو بالقطع عاجز عن تذوقه الصحيح ، ولا يستطيع أن يستطعم بناء الجملة ، إلا من كان بصيراً بأحوال هذا البناء ، وقد كان الجاهليون يستطعمون ، ويضعون الكلام على ألسنتهم فيميزون ، لأن هذه العلوم كانت مفرغة فى أسلة ألسنتهم وهذه الألسنة منبعها ، وإنما إستخرجها العلماء منها ، أما ألسنتنا نحن ، فلا سبيل إلى تذوقها تذوقا مقبولا إلا بالعلم ، والصبر ، والصدق ، والمثابرة ، ودعك من هذا الباطل الذى يغريك بأنه من الممكن أن تكون نابها فى نقد الكلام وأنت تجهل لغته ، ونظام نحوه ، وأحوال سبكه ، ومزايا نظمه ورصفه ، إكتفاء بالتذوق الفنى ، أو الجمالى ، أو ماشئت من ألفاظ فارغة ، تولدت وتنامت فى ضباب الجهل ، وإستحلى الفارغون مضغها لابد إذن للأحكام السديدة من علم واع مستنير ، وأقرأ تاريخ الشعراء تجد المتنبى كان يزاحم أبا على الفارسى وهو من هو ، فى علوم النحو والتصريف ، ومعرفة الغريب ، وأبا الفتح الذى فتح مغاليق الكلام كان يحضر بحلب ، ويناقش المتنبى فى أمور من النحو والتصريف ، والحسن بن هانىء الشاعر الخليع الماجن كان من علماء عصره فى اللغة والقراءات ، إلى آخر ما تجد مما يؤكد أنه لاسبيل إلى فهم هذا الشعر إلا بإحكام طرائق القوم فى درسه وتحليله وتذوقه

* * *

يتظر الشعر قنديل اخضر ص ٣٠ وما بعدها .

بينا أن القدماء بسطوا القول فى وسائل دراسة الصورة فى إطارها العام الذى يشمل القصيدة والرسالة والخطبة ، فأحكموا دراسة علاقات الجمل ، والفقر ، والأغراض ، وذكروا ضروبا من العلاقات بين مقاطع الكلام ؛ منها ما هو لفظى كالواو والفاء ، وإسم الإشارة ، ومنها ما هو معنوى ، كالإستئناف البيانى ، وهو مبحث جليل وان كان متواريا . وليس قاصراً على علاقة الجملة المنزلة منزلة الجواب كما هو مشهور فى الكتب الملخصة ، وإنما يتراحب هذا الإستئناف ، فيحلل علاقة الفقرة بالفقرة ، والغرض بالغرض ويكشف الوشيجة المعنوية بين هذا وذاك ،ثم هو يمثل علاقة أقوى من علاقة الواو ، والفاء ، لأن الوصل فيه وصل داخلى كما قال العلماء ، أى ماثل فى تنامى المعانى ، وتوالدها وتلاحمها .

وهكذا تعين هذه الوسائل على أن تبين علاقات أوائل الكلام بأواخره ، وتحلل طريقة ترتيبه ووجوه تتابعه .

وفى ضوء هذا الفقه لطرائق تلاحم الكلام ، عاب أهل العلم من لا يحسن هذا،وان كان متقدما فى صنعة الشعر كالبحترى،وإعتبروا هذا الباب من أبواب البلاغة العاليـة ، التى لا يحسن سياستها إلا الأفراد ، من أهل البيان ، ويرى البعض أن أحكام علاقات الكلام وتداخل أطرافه وتلاحمها ، مما لا يقع فى كلام الناس على الإطراد والتمام ، ولذلك كان فى القرآن وجها من وجوه بلاغته التى فات بها طاقات البشر

والذى نزعمه من أن الصورة فى التراث البلاغى تطلق على ذلك كله مستمد من كلام عبد القاهر ، وذلك لأن تنوع العلاقات بين الفقر والأغراض مما تختلف به هيأة المعانى ، وتظهر بها للذهن بينونة فارقة بينها وبين غيرها وهذا الذى يسميه عبد القاهر الصورة

ونذكر هنا عبارة عبد القاهر لنبين وجه إستمدادنا منها قال بعد ما ذكر أن البينونة بين آحاد الأجناس والمصنوعات راجعـــة إلى صورها —

(ثم وجدنا بين المعنى فى أحد البيتين وبينه الآخر بينونة فى عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق ، وتلك البينونة بأن قلنا للمعنى فى صورة غير صورته فى ذلك)

ولا يدفعك عن ما قلناه أن عبد القاهر ذكر الصورة فى البيت والبيت وذلك لأن الأصل فى إطلاق الصورة عنده ليس راجعا إلى قلة الكلام وكثرته وإنما هو هذا الفرق الذى يتميز به الكلام عن غيره، فإذا كانت هذه الفروق قائمة فى قصيدة . وهى كذلك لامحالة . فيما يبين به ويتميز كان إطلاق الصورة على ذلك أمرا مقبولا، بل إن هذا أشبه بأصلها الذى إقتبست منه وهو الفرق بين آحاد الأجناس كالفرق بين إنسان وإنسان ، وفرس وفرس ، فالفرق بين قصيدة وقصيدة كالفرق بين إنسان وإنسان ، كل له سمت لايلتبس بغيره ، وكذلك يقال فى الديوان ، وهذا قريب

* * *

وقد عنى البلاغيون عناية بالغة بدراسة الصور الجزئية التى تتكون منها الصورة العامة لأنها أصل الكلام وكانت دراستهم لهذه الصور تنصب على نواح ثلاثة تتمايز وتتداخل فى وقت واحد ، وهذه النواحى هى :

١ — النظر فى علاقات الكلمات وما تولده هذه العلاقات من أحوال وهيئات وهو باب الصياغة وقد أفردوا له علم المعانى .

٢ - دراسة ما داخل الكلام من أحوال وأشياء وأحداث اصطنعت وسائل الإبانة ، سواء كان ذلك على سبيل المقارنة كمقارنة الغيث والليث للجواد والشجاع ، فى أسلوب التشبيه ، أو كان ذلك على سبيل الممازجة وتداخل الأشياء ، وذهاب ما بينها من حدود، وصياغة الأشياء صياغة جديدة فى سبيل الإبانة عنها ، فالجواد يصير غيثا والشجاع يصير ليثا ، أو كان ذلك قائما على إبراز علل وملابسات كالغيث الذى يعبر عنه بالنبات ، للاشارة إلى أنه كائن عنه لامحالة ، أو الإبانة عن الندم بالعض على الأصابع ، لأنه من أحواله ، إلى آخر هذا الباب الذى تقوم عليه دراسة علم البيان .

٣ — النظر إليها من جهة ما سمى « وجوه تحسين الكلام » كالنظر إلى علاقات الألفاظ لا من جهة ضم بعضها إلى بعض ، بل من حيث دلالتها الافرادية المعزولة ، وما بين هذه الدلالات من علاقات كالذى بين الليل والنهار من تطابق ، والذى بين الشمس والقمر من تناظر ، أو من حيث مايجرى فى أوصال الكلام من ذبذبات لها أحوال تخامر بها النفس، وتستولى على هوى القلب ، كالإزدواج والمماثلة والترصيع والتسجيع ، إلى آخر ما استخرجوه من محاسن العربية فى هذا الباب ، وهو باب غنى جدا ، ومحتاج إلى عناية أكثر ، والجهود فيه قليلة ، لأن بابى الصياغة والبيان استأثرا بجهود العلماء . وبقى هـذا العلم منطويا على خمائر فى بلاغة اللسان تنتظر من يشيع شذاها .

وهذا التمايز الواضح بين طبيعة البحث فى هذه المجالات الثلاثة هو الذى اعتبر عندهم فى تقسيم البلاغة إلى علومها الثلاثة ، وهو تقسيم قائم على نظر صحيح ، وفروق بينة فى طبيعة الدراسة ، ولهذا لم نر وجها مقبولا للطعن فى هذا التقسيم .

والذى يحسن فهم كلام القدماء فى هذه المجالات يتبين أنهم قلبوا الكلام على وجوه كثيرة ليسبروه من كل وجه وليستخرجوا منه أسرار بلاغته .

وواضح عند كل منصف أن دراساتنا الأدبية الحديثة متخلفة عن استيعاب هذا المنهج ، والقدرة على اصطناعه بفهم ومهارة ، وحذق فضلا عن أن تفرغ عليه عطاء جديدا يستخرج ما انطوت عليه من ذخائر ، وهذا حق ، وإن أنكره المنكرون ، وتستروا وراء رمى هذه الدراسات ووسائلها بما تجده مبثوثا فى كتب الكبار والصغار ، وباصطناع وسائل بديلة من دراسة الأدب ليست بالطبع موصولة بأسرار العربية . التى هى أداة الأدب وإنما هى مايصلح لدراسة الآداب المختلفة ، ثم أنها ليس فيها شىء ينسب إلى هؤلاء الذين يصطنعونها بحماس ، محاولين إزهاق هذه الوسائل بها .

* **

أما نظرهم فى الصياغة فقد قام على جهات منها :

النظر إلى حال الكلمة المفردة من حيث نوعها وبنيتها ، ففرقوا بين دلالة الفعل ودلالة الاسم، ودلالة الماضى والمضارع ، واسم الفاعل ، واسم المفعول والمعرف والمنكر ، وذكروا الفروق الكامنة بين طرائق التعريف ؛ فالعبارة عن المعنى باسم الاشارة ؟ غير العبارة عنه بالموصول؛ وهكذا الألف واللام التى قد تكون للنوع ؛ وقد تكون للجنس ؟ وهذا باب لا يعرف أسرار الكلام من يجهله فقوله تعالى « وكلبهم باسط ذراعيه[1] » فيه ما ليس فى قولنا وكلبهم يبسط ، وفى قوله تعالى « ان يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء وودوا لو تكفرون »[2] جاء الماضى بين الأفعال المضارعة ليفيد معنى لا يكون لو قلنا ويودوا وفى قوله تعالى « ولكن أعبد الذى يتوفاكم »[3] فيه ما ليس فى قولنا ولكن أعبد الله ؛ وهكذ .

ومنها : النظر إلى الكلمات من حيث مواقعها . وكان بناء العربيــة على الاعراب وتعلق المعانى به مما أتاح للكلمات فى التراكيب إمكانات هائلة من حيث تنظيم مواقعها ، فى بناء الجملة فقد يتقدم الذى فعل الفعل على الفعل ، وقد يتأخر ؛ وقد يتقدم المفعول على الفاعل ، وعلى الفعل ، وكذلك الظرف ، والجار والمجرور ، وقد يكون هذا التقديم فى الخبر ، وقد يكون فى الاستخبار وقد يكون فى الإثبات ، وقد يكون فى النفى ، وفى كل ماليس فى غيره ، فقول المتنبى (وما أنا أسقمت جسمى به)[4] ليس كقولنا : ما أسقمت ، وقوله تعالى « أهم يقسمون رحمة ربك » ليس كقولنا أيقسمون رحمة ربك ، أو أيقسمون هم ، وقو تعالى « أغير الله أتخذ وليا » ليس كقولنا أأتخذ غير الله وليا .

(١) سورة الكهف آية : ١٨

(٢) الممتحنة آية : ٢

(٣) سورة يونس ١٠٤

(٤) سورة الزخرف : ٢٢

وهكذا ترى إهمال ذلك والصد عنه صدا عن فهم أسرار الكلام .

ومنها النظر فى معانى الحروف ودقة المعانى معها ، وجمع ما يجرى منها فى باب واحد ثم تحقيق القول فيما تشابه منها وتغاير ، كالقول بأن ــ إنما ــ تفيد إثبات الشىء للشىء ونفيه عن غيره ، وأنها متضمنة معنى النفى والإستثناء الذى هو إثبات ونفى ، وأنها تخالفه ، وفرق بين أن يتضمن الشىء معنى الشىء وأن يكون الشىء الشىء وأن قوله تعالى « إن أنت إلا نذير » ليس كقوله تعالى « إنما أنت نذير » ، وأن هذا له سياق يجرى فيه ، وذلك له سياق . وأنه مما يغمض إلا على المتمرس بدراسة أحوال الكلام ، وقول الشاعر :

ألا أيها الناهى فزارة بعدما أجدت لبين إنما أنت حالم

ليس كقولنا ما أنت إلا حالم .

وهكذا يعظم الفرق بين أن تكون الكلمة بعد (إلا) أو أن تتزحزح عنها قليلا ، ففرق بين أن يقول الشاعر :

لو خير المنبر فرسانه ما إختار إلا منكم فارسا

وأن نقول ما إختار منكم إلا فارسا .

وفرق بين قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) [1] وقولنا إنما يخشى العلماء الله .

وهذه المعانى التى إستخرجوها فى هذه الأبواب ، وأقاموها فروقا بين الصيغ ليست وهما توهموه كما يقول ذلك من لا يعلم ، وإنما كانوا حذرين أشد الحذر فى تحديد دلالات فروق الصيغ والتراكيب ؛ وقد قدروا هذا الباب حق قدره ، لأن اللبس فيه يوقع فى مهلكة ، لأنه تدمير لنعمة البيان التى جعلها الله سبحانه عديلا لنعمة الخلق ، وميز الإنسان بها من أجناس خلقه، ثم إن الأمر

---

(١) سورة فاطر : ٢٨

لا يقف عند هذا مع خطره ، وإنما يتصل بتحديد شرع الله من كلامه تعالى ، فكان لابد من إستقصاء الأحوال ومراجعة النظر قبل الإجتراء على القول بأن هذا الأداة تفيد كذا ، أو أن هذا التركيب يفيد كذا ، واقرأ ما نقله عبد القاهر عن الشيخ أبي علي ، حول تحديد دلالة إنما ، وأنظر كيف يصف النص حركة عقل أبي علي ، وطبيعة نظره ، وهو يستخرج دلالة إنما ، ويوثقها وكيف كان يستقصي ويصغي بأذن عجيبة ، كأن نظام تراكيب العربية قد أفرغ في هذه الأذن إفراغا. وهكذا إستخرج أبو علي تلك الحقيقة التي جرت على ألسنة صغار طلاب العلم ، وهي أن (إنما متضمنة معنى ما وإلا) هذه الحقيقة الشائعة عنت هذا الرجل ، وإستخرجها بنظر وقياس ، وسماع ، لأن هذا ما توجبه أمانة العلم القائمة في صدور هؤلاء العلماء ، ثم هي ذات خطر لأن القول بأن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميته) معناه ما حرم عليكم إلا الميتة ، إذا لم يؤسس على علم ثابت ، يهلك به قائله ، ويتبوؤ به مقعده من النار .

قلت إن هذا الباب من أبواب العربية لا يستقيم كلام في أسرار الشعر والأدب مع إهماله ، ولو استرهبنا أعين الناس بكل حيل الحداثة ، لأنه كما ترى بحث في نسيج الكلام ، وإستخراج ما تلبس بدقائق هذا النسيج ، مما ينبض به قلب قائله ، من معان ، وأحوال ، هي التي تبعث للكلام هيأة ، وصورة في نفس سامعه .

وقد بسط عبد القاهر هذا بسطا شافياً .

وقد وصف إستاذنا الأستاذ محمود شاكر صنيع عبد القاهر هذا بقوله :

(والذي فعله عبد القاهر في كتابه (دلائل الإعجاز) هو أول تحليل للغة من حيث هي تركيب يحتمل الوفا من وجوه الأوضاع ، ودلالة هذه الأوضاع على المعاني المستورة التي يحملها كل تركيب ، ومزيه كل تركيب في إشتماله على وجوه (البيان) القائمة في نفس المبين عنها ، وبهذا الكتاب وصنوه (كتاب

أسرار البلاغة ، أسس عبد القاهر علم ، تحليل البيان الإنسانى كله ، لا فى اللسان العربى وحده ، بل فى جميع ألسنة البشر ، ووضع عبد القاهر هذا الأساس فلم يسبقه إليه سابق ، ولا لحقه من بعده لاحق فى لسان العرب ، ولا فى غير لسان العرب[١] ، قلت إن دراسة الكلام من هذه الجهة بابه هو ماسماه العلماء علم المعانى وعرفوه تعريفا حدده ، وميزه عن غيره تمييزا لا يلتبس ، وهو قولهم « هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق مقتضى الحال » وتأمل هذا التعريف تجده وصفا دقيقا جدا لكلام عبد القاهر فى دلائل الإعجاز ، ومرادهم بأحوال اللفظ التعريف والتنكير ، والتقديم ، والتأخير ، والحذف والذكر ، إلى آخره وقولهم (التى بها يطابق مقتضى الحال) هو ما مازوا به هذا العلم عن علم النحو تميزا لا يلتبس كما قلت . لأن للفظ العربى أحوالا كثيرة لا تدخل فى باب المطابقة ، أعنى توخى المعانى واختيار الأحوال على وفق الأغراض ، التى تؤم أى يقصد إليها المتكلم ، وهو غير ما استأثر به علم النحو ، من دراسة علاقات الكلمات على أصول قوانين العربية ، فاذا جرت علاقاته على مجارى كلام أهل الطبع كان عربيا ، وإلا فهو ملحون مطرح ، وعروبة اللغة ليست بألفاظها ، وإنما بنظامها النحوى الذى تقرر فى سليقتها .

وحين وضع المتأخرون هذا الفرق الحاسم بين علم المعانى ، وعلم النحو ، وأدخلوه فى صميم تعريف العلم لم يكن اجتهادا منهم ، وإنما هو متابعة لكلام عبد القاهر وكان عبد القاهر إماما فى النحو كما هو إمام فى علم المعانى . إلا أنه فى النحو سبق بالشيوخ الأوائل الذين ألانوا عصيه . ونهجوا سبله ، فنسب النحو إليهم . أما علم المعانى فلم يسبق فيه بمن له مثل جهده فنسب العلم إليه[٢] .

وقد ذكر كلاما يفيد أن الذى أودعه فى دلائل الاعجاز ليس نحوا ،

---

(١) مداخل إعجاز القرآن ص ١٢٠ ، ١٢١

(٢) ينظر مداخل إلى إعجاز القرآن ص ١١٣ وما بعدها .

وإنما هو بحث فيما ترجع إليه مزايا الكلام . ثم هو بيان سبيل إدراك هذه المزايا إدراكا تضع فيه اليد عليها ، « تعدها واحدة واحدة . وتسميها شيئا شيئا وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق »[1].

وهذه المزايا توجد فى كلام ولا توجد فى غيره . ثم هى حين توجد . يختلف بها الحال . فقد تتلاحق فى بطء . وينضم بعضها إلى بعض على مهل . وتجدك فى حاجة إلى أن تستوفى القصيدة أو الديوان . حتى تشهد لصاحبه بسعة الذرع . وشدة المنة ، وقد تراها تتكاثر بين يديك حتى تعرف من البيت الواحد ، مكان الرجل من الفضل ، وموضعه من الحذق ، وتعلم ـ إن لم تعلم قائله ـ أنه من قيل شاعر فحل ، وأنه خرج من تحت يد صناع »[2] .

وهذا شيء غير النحو لأن النحو كما يقول يوجد فى كل ضروب الكلام على حد واحد فالنحو الذى فى الجيد المختار هو النحو الذى فى غيره ، وهكذا النحو فى القرآن هو النحو الذى فى كلام الناس ، فكل لسان عربى مهما كانت منزلته من الفصاحة أجرى كلامه على قوانين النحو جريانا كاملا ، وما زاد القرآن فى ذلك شيئا يعجز واحدا منهم ، فرفع الفاعل فى القرآن كرفع الفاعل فى جاء زيد ، أما التنكير فى قوله تعالى « من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه » فليس كالتنكير فى قولنا جاء رجال ، وهذا قاطع فاعرفه .

قال عبد القاهر بعدما أجمل الأصول العامة التى تتسلسل منها مسائل النحو « ثم إنا نرى هذه كلها موجودة فى كلام العرب . ونرى العلم بها مشتركا بينهم » وقال إنها حقائق لا تتبدل . ولا تختلف بها الحال إذ لا يكون للاسم بكونه خبرا لمبتدأ أو صفة لموصوف . أو حالا لذى حال . أو فاعلا أو مفعولا .

---

(١) ينظر دلائل الاعجاز ص ٣١

(٢) ينظر دلائل الإعجاز ص ٧٠ ، ٧١

لفعل فى كلام حقيقة هى خلاف حقيقة فى كلام آخر[1] .

وهذا واضح فى أن أمر النحو بمعزل عن أوصاف الجودة والرداءة ، أو تحديد منازل الكلام ، من هذه الجهة .

وقد كتب عبد القاهر ذلك فى مدخل كتاب دلائل الإعجاز ليبين أن الذى سوف يعالجه فى هذا الكتاب هو الكشف عن عناصر بلاغة الكلام التى يرجع إليها التفاضل ، والتى يعلو بها طبقا عن طبق ، ومرقبا بعد مرقب ، حتى تنقطع القوى وتخرس الشقاشق ، وتستوى الأقدام فى العجز .

وكان الشيخ حفيا بما هدى إليه فى هذا الكتاب وكان حفيا أيضا ببيان الفرق بينه وبين النحو ، وقد نظم ذلك فى شعر أودعه صدر كتابه .

وبهذا يظهر فساد ماقيل من أن عبد القاهر أراد أن يسلك بالنحو طريقا غير طريقه الذى مهده سيبويه وشيخه الخليل ، وأننا إذا أردنا تجديد النحو فلنأخذ سبيل هذا الكتاب يعنى دلائل الإعجاز ، لأن فى هذا الكلام مخالفة لصريح كلام عبد القاهر كما بينا ، ثم هو صرف عن النحو الذى هو بحر يزخر ويفيض ، ومنطو على دقائق لا تخطئها عين من يريد أن يعمل فيه عملا نافعا . أما خلط العلوم بعضها ببعض . والتلبيس بأن هذا من ذاك فليس من عمل العلماء .

* * *

أما دراسة الصورة من حيث يستعين صاحبها بالأحداث ، والأحوال ، ويصير هذه الأحداث ، والأحوال كأنها ألفاظ ، دالة على معان ، فيذكر الغيث مع الجواد ، ليفهم من فيض غزارته معنى العطاء الوفر ، والجود البالغ ، ويذكر الليث مع الشجاع ، ليفهم من عزته ، وبطشه ، وشرفه ، وجسارته ، وإقدامه ، وأنه لايخامره خوف ، ما أراد من معنى الشجاعة ، والقوة والغلبة ، إلى آخر ماتفيض به هذه الصورة أعنى صورة الأسد ، لا لفظه ، لأن المعنى المراد فى هذا الطريق لا يفهم من الألفاظ المكونة للصور ، ولا ينفذ العقل

(١) ينظر المدخل فى دلائل الإعجاز .

منها إليه ، وإنما من معانى هـذه الألفاظ ، أى مدلولاتها ، التى تصير لغة من حيث هى دوال على معان ، هى المرادة من المتكلمين ، وهذا ما بسطه عبدالقاهر حين تكلم فى طريق الدلالة وذكر المعنى ، ومعنى المعنى ، وأن الكلام على ضربين ، ضرب أنت تصل إلى معناه من لفظه ، كقولنا خرج زيد . وضرب يدلك لفظه على معنى ، ثم يدلك هذا المعنى على المعنى المراد وهو صور البيان .

أقول إن دراسة الصورة من هذه الجهة أول مايلفت فيها أنهم أكدوا على ضرورة أن يكون كل ما فى الصورة من تركيب ، وتكوين ، وغزارة ، وتفصيل ، وتوشية ، وترقيق ، وجرس ، وتنغيم ، أن يكون كل ذلك تابعا من داخلها ، بحيث تكون كل صفة من صفاتها ، وراءها أمر معنوى قصد إليه بها وأنه لا سبيل ـ وهذا هو الأهم ـ إلى الإبانة عن هـذا الأمر المعنوى إلا بهـذا الوصف ، أو بهـذه الإضافة ، أو بهذا التفصيل ، أو بهذا الترقيق ، والتنغيم ، إلى آخر ما فى الصورة من هـذه الناحيـة الشكلية ، وإذا اجتلب الشاعر ، أو الأديب ، واحدة من هـذه الآحاد ، زينة ، وحلية أو تفننا تسقط صورته ، وتسترذل وتستوخم ، مهما أفرغ فى بنائها من جهد وإتقان .

وهـذا شىء دقيق جـدا ، وإدراكه موقوف على سبر الصور ، وسبر المعانى ، ومعـرفة الطـرائق ، وناهيك بكل ذلك سعة وشفافيـة ، وإعناتا ، وقد أبدع الجاهليون فى ذلك ذخائر لا تزال مخبوءة وراء ما شغلنا به من دراسة هـذا الشعر مما لا يتصل بطبعه . وللجاحظ وغيره إشارات حكيمة فى تفسير صور صراعات حيوانات الصحراء فى الشعر ، وربط هذا الصراع بالأحوال النفسية الغالبة على الشاعر كأن ترى كلاب الصيد تصرع الثور أو يصرعه الصائد فى شعر الرثاء أحيانا ، أو ترى الثور يصرعها حين يكون الشاعر منتشيا بنفسـه أو بقومه كما فى الغزل والفخر ، إلى ما يتسع القول فيه .

ومعروف أن الصورة البيانية فى الشعر الجاهلى قــد تتنامى وتستغرق أكثر أبيات القصيدة ، حين يشبه الشاعر ناقته بالثور ، مثــلا ، ثم ينقل الكلام إلى ذكر قصة هذا الثور ، ومرعاه ، ومبيته ، وحكايته مع الكلاب ، أو الرامى ، ويستوفى الكلام فى ذلك .

وقد جاء فى القرآن وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم — صور كثيرة من هذا الباب المعهود فى اللسان وفيها ما لا يتسع له القول هنا .

وأنظر إلى تشبيهات سورة البقرة ـ تصوير أحـوال المنافقين ـ والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ـ والذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ـ والذين يأكلون الربا ـ إلى آخر ما تجد .

ثم أنظر الأمثال فى الحديث الشريف ، والتى تنامى منها ، وهو كثير جداً

ثم أنظر تصوير الشنفرى لنفسه وأصحابه ، بالذئب الذى غدا طاويا فلما دعا أجابته نظائر نحل . وكيف لخص فى التشبيه حياته وحيـاة رهطه ، من الصعاليك ، إلى آخر مالا ينحصر ولا يجمع روائعه ضابط فى هذا الباب .

والمهم هو كشف الصلة بين كل دقيقة فى هذه الصور ، وما وراءهـا من مغزى .

ولم نر فى الكلام المعتبر من كلام القدماء شيئا فى الأدب يؤتى به للتفنن أو التحلية ، أو الزينة ، وإنما كل شىء فيــه لا بد أن يكون مبينا عن معنى لا يبين عنه غيره ، وأن يكون قد جىء به لغرض ما ولا يقبل أن يجاء به لغير هذا الغرض ، يستوى فى ذلك التشبيه ، والمجاز ، والكناية ، والسجع ، ورد العجز على الصدر ، والتقديم ، والجناس والقصر ، وهذا قاطع . . فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا ، ويستجيد نثرا ، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ ، فيقول حلو رشيق ، وحسن أنيق ، وعذب سائغ ، وخلوب رائع ، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف ، وإلى

ظاهر الوضع اللغوى ، بل إلى أمر يقع من المرء فى فؤاده ، وفضل يقتدحه العقل من زناده »[1]

وهذا الأمر الذى يقع من المرء فى فؤاده ، والفضل الذى يقتدحه العقل من زناده . ليس إلا كشفا وإبانة عن دقيقة من دقائق المعانى ، التى تراها خبيئة ، وراء حال من هذه الأحوال،والتى إستطاع هذا اللفظ الحلو الرشيق والعذب الأنيق ، وهذا الجرس وذلك الخفيف ، أن يبين عنها فضل إبانة ، وأن يكشف عنها غواشيها فضل كشف ، وهكذا ينبغى أن يحكم من يحكم في تفاضل الأقوال ، إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الإستحسان ، ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان »

وإذا كنت كلفا بقراءة مقدمات الكتب،معتقدا أن فيها شيئا ربما لا يكون فى بطونها ، فاقرأ مقدمة أسرار البلاغة ، ومقدمة دلائل الإعجاز، تجد أمرين مختلفين ، وذلك أن عبد القاهر كان فى مقدمة الدلائل حريصا على أن يحدد الفرق بين النحو وماكتبه فى هذا الكتاب ، وأن هـذا الذى كتبه باب من أبواب علوم العربية يكشف أسرارها ، وطرائق تأنيها ، ووجوه التفاضل فى صياغات أهل الأدب ، وذلك غير مراعاة تعلق الكلمات على أصول النحو ، لأن ذلك يقع فى الكلام كله على حد واحد ، ثم تراه فى مقدمة أسرارالبلاغة الذى أودعه دقائق علم البيان ، حريصا على أن يؤكد أن الأمر موقوف على الإبانة ؛ وأن فضل الكلام لا يرجع إلا إليها ؛ وعلى الشاعر ؛ والمتكلم المبين؛ أن يضع ذلك نصب عينيه ؛ ومن أن يتكلم ليبين عن حقائق العقل والقلب ؛ لا ليوشى كلامه بنمنمات البديع ؛ وصوره ؛ أو يجتلب شيئا يتعلق بحسن الكلام ؛ من غير أن يكون نابعا من جوهر المعنى ؛ ولا بد أن يكون كل شىء فى الصورة كما قلنا نابعا من جوهرها ؛ وداخلها ؛ , ولن تجد أيمن طائرا ؛

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣ (٢) أسرار البلاغة ص ٢

وأحسن أولا وآخرا ، وأهدى إلى الإحسان ، وأجلب للاستحسان من أن ترسل المعانى على سجيتها ، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها ، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها »[١]

هذه المعارض ، وهذه الزينة ؛ وهذه التصاوير النابعة من المعانى ؛ هى التى تكون زينا للكلام . فجذور التصوير والتشكيل هناك حيث يخامر المعنى القلب ويجيش به ، ويلابس النفس وتمور به ، ويتولد فى أعماق الضمير . أما إذا أخذ الشاعر والأديب بسحر اللغة ! وإستغوته الصورة واجتلبها ، وألصقها بمعانيه ، كان كلامه كالحلى على السيف الددان ، كـكهام وزانه معنى وليس ذلك من الجمال فى شىء ؛ لأن الجمال ليس هو ما تراه العيون ، وإنما ما تحسه القلوب ، وتنعطف الأفئدة ، وهى لا تنعطف نحو الصور الفارغة . ولا ترتاح للأشكال الملصقة الزاهية ، وإنما ترتاح إذا شاهدت ما هو من معدنها .

إذا لم تشاهد غير حسن شياتها وأعضائها فالحسن عنك مغيب

وهذا البيت الذى تمثل به عبد القاهر من السياق له معنى رحب وعميق كما ترى . ولو أحكمنا فهم هذا الكلام لسقط من أفواهنا كثير مما علق بها نحو البلاغة والشعر ، وأن الأمر أمر ألفاظ ، وتلاعب بها ، تلاعب (البهلوانات) وأن الشعراء لما أعياهم أن يجدوا فى قلوبهم معانى وأحوالا ، شغلوا أنفسهم بالتفنن فى الصور ، وإعادة تشكيلها إلى آخر ما يقوله من نقص عليه بمقالة القوم

نعم كان هناك شعراء ، وأدباء أجدبوا ، ولم يجدوا فى نفوسهم من جليل المعانى ، وعظيم الخواطر ، ما يرسلونه على سجيته ، فيطلب لنفسه من الألفاظ والصور ما يبين عن جلاله وخطره فكان أدبهم فى أفواههم لا يتجاوزها ، وكانت بلاغاتهم فى ألسنتهم ، وكان أهل العلم يدلون عليهم ، وعلى زيفهم ويخرجونهم من دائرة النظر .

---

(١) اسرار البلاغه ص ١٠

« وقد تجد فى المتأخرين كلاما حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله إسم فى البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ويقول ليبين »[1]

ويكثر فى كلام عبد القاهر اقتداح العقل ، وتغلغله ، وتعطف الفكر ، وسرعة الخاطر ، وتوقده ،ومايشبه ذلك مما ترى فيه جهاد النفس، وكفاحها. وكيف تلامس الأشياء لتستخرج حقائقها ، وكيف تواصل الاحتكاك بها ، والطرق عليها ، حتى تفيض لها بما تفيض ، وتلمتع لها منها بوارق .

وهذا هو طبع الإنسان الحى ،الذى يظل عقله فى مجاذبة دائمة مع الأشياء يطرق أبوابها ، ويستخرج أسرارها ، لايدع شيئا إلا لامسة ، وساءله ، ولا حدثا إلا فكر فيه وحلله.ولافكرة إلا وخامرها ، ولابسها وكان عبدالقاهر كأنه يوقظ العقل ويستنهضه ، فى البيئة العلمية التى يجب أن ترى فيها العقول حية هذا الضرب من الحياة ، حتى تستخرج الأشياء من الأشياء ، بالصبر والملابسة ، والطرق والمكالحة ، كما يستخرج الحجر الصلد من الحجر الصلد نارا تورى ، وتلتمع ، وتشرق وتبهج ، وتذهب بظلمـــة تلك الدروب المهجورة الموحشة .

وهذا جوهر عمل عبد القاهر فقد قدح بعقله تراث سلفه ، واستخرج خبأه . وليس الذى قدمه عبد القاهر من فكر واستخلصه من أصول ، تتناول أدق ما من اللسان ، وأرق . مافيه ، والذى وصفه الأستاذ محمود شاكر بأنه لانظير له فى لغات الأمم،أقول إن كل ذلك ليس إلا شيئا استخرجه من تراث سلفه ، بإلحاح عقله ، وإستعانة فكره وصبره نفسه على التأمل ، والمراجعة، والنظر .

وقد دخل هذا أصلا عنده فى تكوين صورة البيان ، واعتبر قيامها على كشف العلاقات البعيدة المجهولة بين الأشياء ، دليل قوة النفس ، وقدرتها على التغلغل ، والاستبطان والاستخراج .

---

(١) أسرار البلاغه ص ٦

وقد أجمع أهل العلم من بعده على ذلك .

ثم إنه إذا كان الجمع بين المتباعدين ،وما وراءه من رحابة و نفاذ فى رؤية الأشياء ، دليل الأصالة ، والصحة ، والتقدم ، فإن عبد القادر ومن بعده أكدوا على ضرورة التناسق والتلاؤم بين هذه العناصر الماثلة فى الطرفين ، وأن هذا التناسق والتلاؤم إنما يكون بكشف العلاقات الصحيحة المرضية فى العقول . والنفوس ، وهذه العلاقة هى رابطة الألفة والمواءمة بين الأشياء . فإذا جمع الشاعر هذه العناصر على غير أساس مقبول فى العقل والحدس . كان « بمنزلة الصانع الأخرق . يضع فى تأليفه وصوغه . الشكل بين شكلين لايلائمانه . ولا يقبلانه . حتى تخرج الصورة مضطربة . وتجىء فيها نتو . ويكون للعين عنها من تفاوتها نبو »[1] .

وهذا كلام مهم كما ترى تسقط بإحكام فهمه اعتراضات كثيرة مثارة فى الـكتب لانريد تتبعها .

وعوامل التلاؤم لا تقوم ـ كما قلنا ـ إلا على الشبه الصحيح القوى . لأنه هو المقصود فى بناء الصور . وهو طريق الإبانة بها . أو هو طريق الإبانة عن معنى لا يبين عنه إلا هذه الصورة التى عمودها هذا الوجه .

وبهذا يعود أمر التناسق فى طرفى الصورة إلى ما فى نفس المتكلم من معان ومشاعر وأحوال . وإلى طبيعة إحساسه بذلك . لأن هذا كله هو الذى تلبس بالصورة . واستخرجها . وتـكون الصورة معيبة إذ لم تـكن حاملة ذلك كله بشياته مفصحة به على قدر مقتضياته من التصريح أو التلويح فالمهم أن تـكون العلاقات الـكائنة بين عناصر الصورة حاملة فى تضاعيفها أحوال النفوس وشياتها . مبينة عن غرامضها . وبهذا لا يكون الجمع بين العناصر كجمع الصانع الأخرق وإنما يكون كهندسة الصانع الحاذق . الذى يقسم الألوان.

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٠

والأشكال . والأحوال ، بحساب دقيق ، وبصيرة نافذة ، ذوق ورهف ينطبع على كل شكل ، وحالة ولون ، فتستروح له النفس ، وينعطف نحوه الطبع .

وقد يكون ذلك فى جميع العناصر المتصادمة ، والمتنافرة فى مرأى العين لأن المعول عليه هو ما يقع من المرء فى فؤاد ، حين تنكشف له تلك الروابط المؤائمة، والجارية فى بواطن الأشياء ، والتى أضمرها فيها خالقها . والتى تتغلغل عين الشاعر إلى آفاقها المجهولة ، وترى فى ضباب غيبها ، فإذا ماوقعت عليها عادت بها وكأنها عائدة بقبس من نور الحق يقول عبد القاهر فى هذا .

« ولم أرد بقولى إن الحذق فى إيجاد الإئتلاف بين المختلفات فى الأجناس أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل فى العقل ، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك اليها ، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد إستحققت الفضل » (١)

هذا ضرب من تأنيس الأشياء ، وإزالة وحشة الإغتراب ، والتباعد القائم على سطوحها ، وتبديد هذه القشرة السائدة ، التى إبتذلتها عيوننا وأرهقنا ما فيها من تغاير وتباعد وتصادم حتى ينكشف لنا ما فى الأشياء من أحوال ومعان ودلالات تتقارب بها وتتناغى بلغه عذبة حلوة تسمعها الآذان الرهفة الحساسة التى أودع الله فى فطرتها، ماتسمع به اللحن الصامت وما ترى به الأسرار الهاربة المودعة فى الأشياء ، والتى ترى ذروتها فى إستخراج الحى من الميت وإستخراج الميت من الحى ، وإيلاج الليل الموحش فى النهار الأليف .

وهذا هو المثير للحنين المركوز فى أعماق الفطرة ، والذى لا ينقطع توقه إلى الألفة الدفينه فى الأشياء .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٣١

يقول عبد القاهر :

« والمتآلف للنافر من المدرة والمؤلف لأطراف البهجة أنك ترى بها الشيئين مثلين متباينين ومؤتلفين مختلفين وترى الصورة الواحدة فى السماء والأرض ، وفى خلقه الإنسان وخلال الروض » (١)

يحتاج هذا الكلام إلى أن نعطيه حقه من التأمل ، ليكشف لنا عن جوهره وأقرب ما فيه إلى يد المتناول هو أن المثير الدفين من الارتياح أن ترى الأشياء قد انخلعت من وجودها المألوف المعتاد وصيغت صياغة جديدة، بقوة الحس ، والوجدان ، فصارت الصورة الواحدة فى السماء ، والأرض ، وفى خلقة الإنسان وخلال الروض) .

وقد استحسن عبد القاهر قول عبد الله بن المعتز ، وكان ذا لسان لا يزال رطبا بفصاحة قريش .

ولازوردية تزهو بزرقتها   بين الرياض على حمر اليواقيت
كأنها فوق قامات ضعفن بها   أوائل النار فى أطراف كبريت

ووجه استحسان هذه الصورة ، أنها قرنت بين أمرين متباعدين جدا بين ، نبات غض يرف ، وأوراق رطبة ترى الماء منها يشف، بلهب نار مستول عليه اليبس ، وباد فيه الكلف) واستخرجت شيئا منهما يجمع ويقارب فترى النار فى قرن الماء واليابس المحترق يلامس الغض الذى يرف ، وهكذا نرى ما تتواصل به وتتزاحم ، أو هكذا ترى استخراج الشىء الغائر فى بواطنها مهما تلاطمت ظواهرها وهذا هو المثير للدفين من الارتياح وهذه الصورة قد قبحتها الدراسات المعاصرة ، لأمر قد نتكلم فيه ومن المهم أن نبعد عن نفوسنا ما ألصقوه بهذه الصورة وغيرها من صدأ الكلام حتى تنشط للتعرف على جوهر ما قاله العلماء ، وبذلك تكون قد منحنا نفوسنا قدرا من الحرية

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٩

فى الفهم والاختيار ، ومن الخطأ أن يكون ماتقرؤه من صحيح أو فاسد غلا يثقل عقولنا ، وإنما نحاول دائما أن نوفر لعقولنا قدرا من الحرية والطلاقة حتى تكون نشطة نظارة تتدبر وتختار .

قلت إن أصل الاستحسان عند عبد القاهر فى بناء هذه الصور هو مافيها من إدناء الأشياء بعضها من بعض ، وإزالة ما بينها من اختلاف أو نفرة ، أو وحشة وتضاد ، وأن هذا مما تنعطف نحوه النفس التى تراها دائما ملهوفة بالألفة تلوذ دائما إلى التواصل الحانى ، والتقارب المؤنس ، ويؤكد ما ذهبت إليه أن البلاغيين استمدوا من كلام عبد القاهر ما أقاموا به سلماً فى بناء الصور ذا درج متقارب ومتصاعد وهو نفسه درجات الإحساس بالروابط والعلائق ، يبدأ بالإحساس باكتشاف العلاقة بين الشيئين ، فإذا كانت هذه العلاقات فى (حياتها الأولى ذكرت الطرفين والأداة ووجه الشبه وقلت هو كالغيث فى الجود فإذا ماقويت العلاقة قليلا ، حذفت الوجه وقلت هو كالغيث ، فإذا ما قويت أكثر حذفت الأداة ، وقلت هو غيث . وهذه هى قصوى درجات الاقتران بين الأشياء مع بقاء تميزها ، وتشخصها ، والحدود الفاصلة بينها ، وهذه الدرجات هى درجات التشبيه من حيث التوكيد ، والإرسال أو هى درجات إحساس بقوة هذه العلاقات درجة فوق مانجد فى مثل هو غيث انداحت تلك الحدود الفاصلة بينها ، وتغيرت الحقائق ، وتداخلت الأجناس ، وصار المشبه فردا من أفراد المشبه به ، وداخلا فى جنسه) .

وصار الشىء ليس هو ، وحينئذ نجد فى الشعر والأدب مخلوقات غير هذه المخلوقات التى نراها بيننا ، وضوابط غير الضوابط التى نراها ، وكأن نظام الأشياء ينهدم ، ويتوارى هذا العالم المرئى ليظهر من باطنه عالم آخر ، كأنه يمثل حلم الانسان فى رؤية خلق جديد ، أو فى صياغة جديدة لهذا العالم تدخل فيها إراده هذا الانسان المغلولة العاجزة . .

إن أمر الخلق ونظام الأشياء باب معجز ، وموصد بكل رتاج فى وجه

قدرة الإنسان ، وهذا يجعل الإنسان فى توق دائم إلى تلك الأسرار، والغوامض والعوالم وراء هذا الباب الشاهق فيزداد تأمله ويستغرق فيه بقلبه وعقله وإحساسه . لعله يكشف قطرة من نور يطفىء بها شيئا من لهف نفسه ؛ ولكنه لا يعود إلا بعجز فوق عجز . فيلوذ إلى هذه الآلة التى أودعها الله فى فؤاده ويجلى بها قدرته على صياغة الأشياء فينطق الأخرس ويحى الجماد ؛ ويوقف الريح أو يرسلها . ويحمل غوادى المزن إلى حيث شاء ويضع فى قمم الجبل لساناً يحكى العمهو والعظات . ويخلق فى ثبج البحر صدراً يتقد بالغيظ ، أو قلبا يخفق بالحنين ويجعل للصبا أذنا فيسألها عن ربى نجد ولسانا تجيبه به ، وللنبات فما يناغى به المزن ، وللجوزاء أذنا تصغى بها إلى أخبار الأرض ، وللموت عينا ينظر بها إلى من أراد ، وللمجد رداء يلقيه على من يشاء ، فيصير سيدا شريفا ، منعتقا من حماة الضعة التى لغبت بها النفوس وأعيت إلى آخر ما تجد من هذه الصور التى تفيض بما تفيض به ، وتنطق بلغة لا يعرفها إلا من علم منطق الكلام .

قال عبد القاهر مشيرا إلى ما هو أرحب من ذلك وأشد — وهو يذكر فضيلة الإستعارة ، « إنك ترى بها الجماد حياً ناطقاً ، والأعجم فصيحا ، والأجسام الخرس مبينة ، والمعانى الخفية بادية جلية »[1]

وهذا كلام سخى كما ترى ، ثم اسمعه يواصل بيان فضل البيان فى الأشياء « إن شئت أرتك المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقول كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون »

ولا ألفتك إلى ما يجهر هذا الكلام به من فكر واضح سديد فى :

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٤

١ – التجسيم الذى يعنى أفراغ المعانى الروحية والأحوال النفسية فى الصور المحسة . وهذا صريح كلامه .

٢ – الأحياء أو الأسلوب الاحيائى الذى يعنى إفراغ الحياة على مالا حياة فيه كنطق الجماد .

٣ – أسلوب تأنيس الأشياء . ونريد به إفراغ المعانى الإنسانية على غير الإنسان ، وصيرورتها بذلك أناسى تجد ما يجده الإنسان ، وكأن الإنسان أرهبه صمتها المطبق فأنطقها ، وأفرغ عليها معانى الإنسان لتشاركه حسه وشعوره ، ويحادثها بما يجد ، وبهذا المعنى خاطب الأطلال وسألها . وخاطب الناقة وبثها مايجد ، وخاطب الشجر والأشياء ، واحتضن الثمام وموقد النار وبللها بدموعه .

ولا تظن أنى أضيف إلى كلام عبد القاهر شيئا لايحتمله لأنى أعتقد أنى لم أستطع أن أدل على ما فى كلامه من ثراء ، وخاصة أنه ذكر أن الذى قاله تلويحات وإشارات لفضيلة هذا الأسلوب ، وما خفى وراء هذا التلويحات يكون أعظم ، وهو محتاج إلى نقاب يتاح له من البصيرة والحس ، والصبر والنفاذ وصفاء النفس غير الذى هو متاح لنا ، ليكشف لنا عن هذه الودائع التى طال تركزها فى الأرض رغم أننا بلغنا أشدنا ولم تستخرج كنزنا والله غالب على أمره .

وأقول مرة ثانية لا مفر من أن نزيل عن نفوسنا ذلك الصدأ الآثم الذى ألقته عليها الدراسات الفاسدة والفارغة حول التراث والتى حجزت نفوسنا عن إدراك هذه الودائع لكثرة مارمت به فى وجوه هؤلاء الغرو الحتنا بمضع رجيع فارغ طرحه أصحابه وخبا وهجه من بيئاتهم ، وأنلقت فى سماواتهم فراقد أخرى ، لأنهم قوم طرحوا التقليد وأنفوا أن يفكر لهم غيرهم .

ثم أن كلام عبد القاهر فى التصوير باللغة الحسية أعنى تصوير المعانى

الروحية والعقلية كلام مشهور ، وقد أشار فيه إلى أهمية هذه اللغة ؛ وقدرتها على أن تسلك سبيلها إلى ما لم تصل اليه اللغة المجردة ، وذلك لأن هذه اللغة التصويرية المحسة هي اللغة الأولى ، التي كانت سبيل الإنسان إلى العلم الأول الذي أتى النفس من طريق الحواس ، وكأننا حين نخاطب النفس بهذه اللغة إنما نرجعها إلى طفولتها الأولى ، ونناغيها بهذا اللسان القديم الحلو الذي كان يغويها وهي حالمة في نقائها وهذا بلا ريب أفعل وأكثر إثارة ، وتهيجا وأقدر على سياستها وإلانتها وتعطفها ، ولعبد القاهر في هذا كلام جيد لا يخطيء من يطلبه .

* * *

عنى فريق من البلاغيين بالملاءمة بين المشبه به والمعنى الذي سيق لبيانه ، وأعنى بالملاءمة هنا ما هو زائد على بيان المعنى الأصلي المقصود في وجه الشبه أعنى ملاحظة ما سماه عبد القاهر (المعاني المتطفلة) على الوجه ، فقد يتحقق الجامع ويكون التشبيه معيبا لشيء آخر يتصل بوقعه على النفس ، أى استيحاش النفس له لبشاعة فيه على حد ما قيل في وصف الروض .

كأن شقائق النعمان فيه ... ثياب قد روين من الدماء

قال ابن رشيق « فهذا وإن كان تشبيها مصيباً فإن فيه بشاعة ذكر الدماء ولو قال « من العصفر » أى الصبغ أو ماشاكله لكان أوقع في النفس وأقرب إلى الإنس » .(١)

انظر إلى قوله (أوقع في النفس وأقرب إلى الإنس) وقد ذكر ابن رشيق صوراً كثيرة من هذا التشبيه الذي هو مصيب لعين الشبه إلا أنه « غير طيب النفس ، ولا مستقر على القلب » .

---

(١) العمدة حـ ١ ص ٣٠٠

ويبدو أن هذا كان فكراً شائعاً عند كثير من المشتغلين بالأدب فى عصره وأنه كان يتردد بين علماء المشرق كما كان يتردد بين علماء المغرب .

فهذا هو عبد القاهر يروى عن أهل الأدب ماقالوه فى بيان الملاءمة فى بيت النابغة ، فإنك كالليل الذى هو مدركى ، يريد سعة سلطانه ، وأن له يدا تناله ؛ وإن كان فى أى ركن من أركان الأرض لأنه كالليل ، فى سعته وعمومه لا يدع زاوية من زوايا الأرض إلا بسط سلطانه عليها ، قالوا إنه ذكر الليل . ولم يذكر النهار مع أن النهار واصل لكل مكان كالليل تماما ، وأصل الشبه قائم فيهما على حد واحد لا يختلف لأن فى الليل وحشة ورهبة فهو أنسب لحال الشاعر المسخوط عليه ، ولهذا المعنى جاء التشبيه بالشمس فى قول الآخر .

نعمة كالشمس لما طلعت بثت الأشراق فى كل بلد

والمراد عمومها لعموم الشمس ، وهذا العموم كائن فى الليل ، ولكن لا يصح أن يقال نعمة كالليل ، ولأن النعمة لما كانت تسر وتؤنس أخذ المثل لها من الشمس ولو أنه ضرب المثل لوصول النعمة إلى أقاصى البلاد وانتشارها فى العباد ، بالليل ووصوله إلى كل بلد ، وبلوغه كل أحد لكان قد أخطأ خطأ فاحشا ، إلا أن هذا وإن كان يجىء مستويا فى الموازنة ، ففرق بين ما تكره من الشبه وما تحب ، لأن الصفة المحبوبة إذا اتصلت بالغرض من التشبيه نالت من العناية بها والمحافظة عليها قريبا مما يناله الغرض نفسه ، وأما ماليس بمحبوب فيحسن أن تعرض عنها صفحا وتدع الفكر فيها »[١].

قلت إن عبد القاهر روى هذا عن أهل العلم ، وتراه أحيانا يعرضه وكأنه مقتنع به ، ثم ما يلبث أن يضرب به بكلام آخر ، ثم هو لم يكن من مداخله فى دراسة التشبيه وإنما كان مدخله الأوضح ، هو استخراج العلاقات القوية ، التى يصير بها المختلف مؤتلفا ، والمتناكر متناظرا ، وكلما أمعن التشبيه فى هذا

(١) اسرار البلاغة ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

كان أجزل وأنبل ، وأدل على قدرة قائله ، وشواهد عبد القاهر على ذلك كثيرة ، منها أنك لا تجد تناكرا أشد مما بين طلى الإبل الجربى ، وإصابة عين المعنى فى الكلام هذا شىء له دلالاته ومشاراته وظلاله ، وهذا شىء له دلالاته ومشاراته ، وظلاله ، ويمكن أن تقول على الأصل الدائر بيننا فى هذا الشأن إن طلى الإبل الجربى يثير الاشفاق والإنقباض والوحشة ، وإصابة عين المعنى فى الكلام فيه استرواح وغبطة وشعور بالإصابة والظفر ، وهما أمران مختلفان جدا ، فلا تقوم بهما صورة أليفة ، يفصح فيها المشبه به عن المعانى الروحية والوجدانية التى يستخرجها صاحب الكلام من المشبه .

ولكن عبد القاهر يقول فى هذه الصورة ، وهو يذكر فضائل التمثيل ، « وهل يخفى تقريبه المتباعدين ، وتوفيقه بين المختلفين ، وأنت تجد إصابة الرجل فى الحجة . وحسن تخليصه للكلام ، وقد مثلت تارة بالهناء ومعالجة الإبل الجربى ، وأخرى بحز القصاب اللحم ، وإعماله للسكين فى تقطيعه ، وتفريقه ، فى قولهم ، يضع الهناء مواضع النقب ، وهو الجرب ويطبق المفصل ، فانظر هل ترى مزيدا فى التناكر ، والتنافر على ما بين طلا القطران وجنس القول والبيان ، ثم كرر النظر ، وتأمل كيف حصل الإئتلاف ، وكيف جاء من جمع أحدهما إلى الآخر ما يأنس إليه العقل ، ويحمده الطبع حتى إنك لربما وجدت لهذا المثل قبولا ، ولا ما تجده عند فوح المسك ، ونشر الغالية »[1] .

وهذا نظر آخر كما ترى ، والأصل فيه هو النظر إلى المشبه به من حيث شمول الجامع فيه وإشاعة هذا الجامع ـ بحسن التأتى فى سياسة الكلام ـ حتى يصير غالبا عليه . وكأنه ليس فيه إلا هو ، فهذا الطالى ينظر فيه إلى أنه يضع الهناء على عين الألم فيطفئه وهذا المتكلم يرمى بحجته الساطعة على ظلمة الشبهة

(١) أسرار البلاغة ١١٢

فيذهبها « رالمشبه الشيء بالشيء من شأنه أن ينظر إلى الوصف الذى به يجمع الشيئين وينفى عن نفسه الفكر فيما سواه جملة »[1] .

* * *

أثار بعض الدارسين شبهات حـــول تكوين الصورة البيانية فى تراث القدماء . ولا أريد أن أتابع هذه الشبهات ، لأن فيها سخائم لا تطاق قراءتها فضلا عن الاعتداد بها ، ومناقشتها، وخاصة فى الكتابات المبتدئه . والتى سلكت غير طريق الهدى منذ الخطوات الأولى ، ودلت على جهل مطلق ، وكامل فيما تعالجه من « مشكلات » البلاغة « وفلسفتها » و « وتقنيتها » ، أو الصورة ، وما فى باطنها من « الاسطورة » إلى آخر ما يصاح به، مما يحسن أن نرميه حيث يستحق ، ونتجه إلى كلام أهل العلم لمدارسة ما فيه ، سالكين فى ذلك مسلك سلفنا الذين أكدوا أنه لا يرد إلا على من يؤخذ عنه ، أى من له اجتهاد وفهم ، وهذا الرد محاماة عن صوابه وتخليص له ، أما ما لا يؤخذ عنه صواب فلا يرد عليه خطأ ، وهذا نظر دقيق .

ذكر الدكتور عز الدين إسماعيل أن الشعر القديم غلبت عليه النزعة الحسية ، وأن هذه النزعة انعكست على الصورة فامتازت « بالحرفية »والحسية و « الشكلية واستخلص ذلك كله من بيت ابن المعتز فى وصف الهلال .

انظر إليه كزورق من فضة   قد أثقلته حمولة من عنبر

ثم قال وكذلك كانت الصورة القديمة جميلة ولكنه الجمال الذى يتمثل للحس ، وإعجاب الناس بها راجع إلى ذلك الجمال الذى يروع الحواس لأن فهمهم للجمال كما ذكرت كان يقف عند هذا المدى[2] .

وفى هذا الكلام تجاوز واضح لأنه أولا لم يؤسس على نظر فى الشعر القديم ، وإنما هو مقتبس من كلام العقاد ، وسوف نذكر نص الأستاذ العقاد

---

(١) أسرار البلاغة ٢١٨   (٢) الأدب وفنونه ١٤٣ .

الذى لا يخرج حرف من كلام الدكتور عز الدين عنه ولأنه أيضا استمد حكما عاما من بيت واحد اعتبره قياسا للأدب العربي كله ، وهو لا يصلح بأى حال أن يكون قياسا للقصيدة التي جاء فيها، فضلا عن أن يكون قياسا لفن ابن المعتز .

وكثيراً ما عبنا القدماء لأنهم كانوا — أحيانا — يفضلون الشاعر ببيت واحد مع أن الفضيلة قد تتجلى فى كلمة ، ولم نجد منهم من أسقط شاعرا بقصيدة فضلا عن أن يسقطه ببيت ، والذى نحن فيه ليس إسقاط الشاعر ببيت وإنما هو إسقاط أدب أمة ببيت .

وهذا البيت وضعه البلاغيون موضعه ، وساقوه ضمن شواهد كثيرة لبيان حقيقة بلاغية محدودة بين حقائق البيان التى هى كالفيض ، وهى أن التشبيه قد يثير إعجابك ويخرجك إلى روعة المستغرب حين يضع بين يديك شيئاً هو من افتنان الشاعر ، وإبداعه ، ولا وجود له فى غير شعره ، وإن كانت عناصره مما تراها فى الواقع ، إلا أن تركيب هذه العناصر جاء على وجه آخر ، غير الذى تراه جاء صياغة ثانية للأشيا ، وتشكيلا لها على وجه آخر ترى فيه أشياء أخرى وعوالم أخرى، ترى «ليلا تهاوى كواكبه» «زورقا من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر» ، «وقضبانا من الدر قمت يواقيت حمراً» ، «وإرآ تحيط برود الرياحين» ، «وفضة بيضاء سائلة من السبائك تجرى فى مجاريها» ، «وضريحا قام فى صميم القلب» ، «وحكمة عمياء نائمة فى عاطل من لجاج الفكر» إلى آخر ما تراه مما لا سبيل إلى رميه. وهذا شيء والأشكال الحرفية الجامدة شيء آخر ، والأشكال الحرفية الجامدة ، ليست من هذا ولا من الشعر بسبيل ، كيف وقد صاح ابن الرومى لما سمع هذا البيت ، وقال «واغوثاه» ، «إنما يصف ماعون بيته» ، وواضح أن ابن الرومى ليس منطفىء الحس «ميت الباطن» مكفوفا عن أسرار الصور ، وإنما أهاجه أنها «حرفية - شكلية - جامدة» .

وواضح أن التشبيه يقع موقعه المقبول المرضى حين يبين عن المعنى الذى أراد المتكلم أن يبين عنه ، وحين يتعلق غرض الإبانة بالشكل أو اللون كان

المتعلق به الغرض هو الأصل ، وإذا كانت حول المشبه معان وأحـــوال ومشاعر وقصد من التشبيه أن يبين عنها وأبان ، فذلك حسبه ، وليس بلازم دائماً أن تطرح الصور الحسية، كيف وهي أكثر ما بنى عليها الشعر والأدب. والأستاذ العقاد - الذي كان أول من أثار هذا ، والذي اقتبس منه الدكتور عز الدين وغيره - ديوانه فيه تشبيهات لا يمكن أن تتحمل وتزعم فيها دلالات إيحائية قد ثارها المشبه في نفس قائله .

والتشبيهات التي لا ينظر فيها إلا إلى الوصف الجامع ، وينفى ما سواه عن الفكر جملة كما يقول عبد القاهر كثيرة في الكلام جداً ومقبولة ما دامت قد أبانت عما قصد الإبانة بها عنه ، وقد جرت في كلام الذين رموا في وجه من قرروا ذلك من القدماء ومنهم الدكتور عز الدين ، وإليك شاهد ذلك ، قال وهو يذكر الأديب والناقد ويبين عن مهمة كل منهما .

« وهنا يحضرني مثال طريف قرأته ، هو أننا لا نرصد للص لصا آخر وإنما نرصد له الشرطي ، فكذلك الأمر فيما يختص بالأدب فنحن عادة لا نرصد للأديب أديبا آخر ، وإنما نرصد له ناقداً ، صحيح أن اللص قد يكون أعرف بأساليب اللص ، وصحيح أن الأديب قد يعرف الأديب ، ولكننا نضمن أداء بصورة أكثر إرضاء عندما نعهد بها إلى الشرطي أو إلى الناقد .

ولسنا بطبيعة الحال نقصد بهذا المثل تشبيه الأديب باللص ، والناقد بالشرطي ، وإنما أردنا أن نضع يدنا على الفـارق الواضح بين نوعين من العمل ، ومهمتين متباينتين ، هما مهمة الأديب ، ومهمة الناقد »[1] .

وهذا المثال لا تجانس بين طرفيه ، وحين نتكلم فيه بلغة العصر : نقول إن الإيحاءات والمشاعر والمعاني التي تفيض بها صـورة اللص المرتجف في قبضة الشرطي الشرسة ، لا تلتقي أبداً بما تثيره رؤية العمل الأدبي النابض برواجف القلوب تحت مجهر الناقد الخبير المفضل، وقول الدكتور، واسنا بطبيعة

(١) الأدب وفنونه صـ ٧٠

الحال نقصد بهذا المثل .. إلى آخره هو ما يريده عبد القاهر حين قال إنه ينظر فى المثال والتشبيه إلى الوصف المبين والمقصود قصده ، وما عدا ذلك فكأنه ليس موجودا . ولا تقل إن هذا سياق آخر يقصد فيه إلى بيان الحقائق العلمية ، والتشبيه فى ذلك غير التشبيه فى الشعر والأدب الأننا نقول إن سياق الشعر والأدب لايخلو من كشف حقائق وغوامض فى الفكر والوصف وغير ذلك مما يتخلله لسان الشاعر والأديب(١) .

قلت هذا ، وأقول لماذا لا يكون الزورق الفضى مفصحاً عن شعور بالبهجة ، والوضاءة والصفاء ، والجمال المتجدد ، والصنعة المتأنقة التى يفيض بها الهلال . لماذا لايكون لجوء ابن المعتز إلى اختراع هذه الصورة (زورق من فضة . . .) هو ذاته إيحاء بالنماء، والخصوبة والثراء، وهو نفسه المفصح عن أناقة الشاعر ونعيمه واختياره وإحساسه بالأشياء كما أشار ابن الرومى ، وهى إشارة من بصير ، وإذا كانوا قد ذكروا ـ كما سنبين ـ أن البقار ـ أى راعى البقر ـ يشبه البدر بقطعة الجبن ، والمعلم يشبهه بالرغيف فابن المعتز يشبهه بزورق الفضة المثقل بحمولة من عنبر . وكل إناء ينضح بما فيه . ثم كيف يقضى الباحث على التشبيهات كلها بأنها من النوع الذى يضع شكلا بإزاء شكل وضعا حرفيا جامدا ، والشعر مليء بالصور المفعمة بالأحوال والأسرار والغوامض . وهذه الصور شائعة مطروحة فى الكتب . وقل أن تخلو منها قصيدة من الشعر القديم . وأشير هنا إلى أبيات شائعة هى أبيات نصيب .

كأن القلب ليلة قيل يغدى	بليلى العامرية أو يراح
قطاة عزها شرك فباتت	تجاذبه وقد علق الجناح
لها فرخان قد تركا بوكر	فعشهما تصفقه الرياح
إذا سمعا هبوب الريح نصا	وقد أودى بها القدر المتاح
فلا فى الليل نالت ما ترجى	ولا فى الصبح كان لها براح

(١) الأدب وفنونه ص ٧٠

وهذه كما ترى صورة — وإن كانت حكاية ـ يثوى وراء كلماتها . وأحوالها ومداتها . وغناتها . الكثير مما اختلج به قلب نصيب ليلة وقيل يغدى بليلى العامرية أو براح ، وفى القطاة والفتها وحنينها . والشرك وسطوه وقهره . وعاطفة الأمومة حول الأفراخ المضيعة فى عش تصفقه الرياح . فى ذلك كله أشياء وأشياء . تغترس وتستخرج . هذا فضلا عما فى بنائها اللغوى من أحوال كبناء الفعل للمجهول فى قوله (قيل) والترديد المستفاد من كلمة (أو) والتنكير فى (قطاة) وإيثار كلمة (عزها) على غلبها مثلا . وفى صيغه المضارع (تجاذبه) إلى آخر ما يمكن أن يقع عليه باحث متمكن ومتمرس كالدكتور عز الدين إسماعيل .

وأقول ثانية أن هذه الصور فى الشعر القديم باب لا تنتهى عجائبه .

وقول الفاضل إن إعجاب القدماء بالصور (راجع إلى ذلك الجمال الذى يروع الحواس لأن فهمهم للجمال ـ كما ذكرت ـ كان يقف عند هذا المدى)(1)

كلام فاسد جدا . ومخالف لصريح المعقول والمنقول . أما أنه مخالف لصريح المعقول فلأن الذين لا يتذوقون الجمال إلا بعيونهم وأنوفهم . وبقية حواسهم . لا يكونون إلا قوما لم يودع الله فى هيا كلهم قلوبا وأفئدة . ولم ينبئ الحق جل جلاله أنه خلق أقواما كذلك ، وإنما أنبأ أن ارتباط الحواس الظاهرة بالأحوال والحقائق الباطنة . أمر فى الإنسان لا ينفك . فالذى لا يتأمل ما يرى ويسمع تأملا يستخرج به من الأشياء دلالاتها . كأنه قد فقد هذه الحواس . وصار من الذين لهم أعين لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها . وقلوب لا يفقهون بها)(2) .

وأما أنه مخالف لصريح المنقول فقد ذكرنا أن عبد القاهر كان يذكر

---

(1) الأدب وفنونه ١٤٣

(2) دلائل الإعجاز ص ٥١

أن المنبيء عن مزايا الشعر إنما ينبئك عن أمر يقع (من المرء في فؤاده . وفضل يقتدحه العقل من زناده) وأنه كان يتمثل بقول الشاعر :

إذا لم تشاهد غير حسن شياتها   وأعضائها فالحسن عنك مغيب

وكان كثيراً مايردد ان بلاغة الكلام ليست لك حيث ترى بعينك وتسمع بأذنك (بل حيث تنظر بقلبك ، وتستعين بفكرك ، وتعمل رويتك وتراجع عقلك ، وتستنجد في الجملة فهمك)[1]

ولو كان فهم الجمال واقفا عند هذا المدى الذي يروع الحواس لتساوت فيه الأقدام ، لأن الناس جميعا شركاء في رؤية الأشكال الحرفية الجامدة .

وقد ذكروا أن هذا العلم « قليل رجاله كثير أدعياؤه » وقال الأصمعي وطبقته (العلم بالشعر أعز من الكبريت الأحمر)

وهذا وأكثر منه واضح جدا في كلام العلماء والاستشهاد له تكلف ، ولكني اضطررت إلى ذكره لأن هذا الفساد يغذو القلوب والعقول وخاصة حين يكون في كتابة رجل جهير كالدكتور عز الدين .

ثم قال - بعد ماقبح الصورة القديمة - مائلا حائدا - ينوه بالصورة الحديثة (إن الصورة حديثاً تتخذ أداة تعبيرية ولا يلتفت إليها في ذاتها ، فالقارىء لا يقف عند مجرد معناها بل إن هذا المعنى يثير فيه معنى آخر هو ما سمي معنى المعنى . بعبارة أخرى أصبح الشاعر يعبر بالصور الكاملة المعنى كما يعبر باللفظة وكما كانت اللفظة أداة تعبيرية فقد أصبحت الصورة ذاتها هي هذه الأداة[2]

ولو رجع الدكتور عز الدين إلى كلام القدماء لأراح واستراح لأن هذا الكلام هو نفسه ما قالوه . وقد ألمحنا إليه . والآن أضع نص عبد القاهر بين يديك قال رحمه الله : (الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت خرج زيد ... وضرب أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة

(١) دلائل الإعجاز ص ٥١   (٢) الأدب وفنونه ص ١٤٤

اللفظ وحده . ولكن يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر الكناية والاستعارة ، والتمثيل) [1]

وهذا تفريق لا يلتبس بين العبارة عن المعانى بالألفاظ أى اللغة المجردة والعبارة عنها بالصور والأحداث . تأمل قوله (يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه من اللغة . ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض) تجده صريحا فى أن الصورة تتخذ أداة تعبيرية . ولا يلتفت إليها فى ذاتها لأنها ليست مقصودة ، وإنما جيء بها لتنتقل من المعنى الدالة هى عليه (الصورة الحسية) إلى المعنى المقصود .

ويقترب عبد القاهر أكثر من الذى قاله الدكتور فى الصورة الحديثة حين يقول (وإذ فرغت من هذه الجلة فهنا عبارة مختصرة . وهى أن تقول المعنى ومعنى المعنى ، تعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ ، والذى تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ، ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر) [2]

وقد بسط عبد القاهر ذلك فى مواضع كثيرة منها ما هو أصرح من هذا الذى ذكرناه .

وكثيراً ما رأى نكرانا لكلام القدماء لا يقوم على فهم كما أجد تنويها بكلام المحدثين يوشك أن يكون هو نفسه فى كلام القدماء ، كالذى رأيت . والذى راجع كتب الدكتور عز الدين اسماعيل ـ وهو ممن لهم صلة بكلام القدماء يستخرج من ذلك ما يسود صفحات كثيرة وخاصة كتابه « الشعر المعاصر قضاياه وظواهره الفنية » وهو من أحكم ما كتب .

* * *

لا ريب أن الدكتور محمد غنيمى هلال رحمه الله له فى صدور أهل العلم

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢١ (٢) المرجع نفسه

مالا يجحد ،ولا ريب أنه واحد من قلة قليلة كتبت فى النقد الحديث وهى قادرة على قراءة وفهم كلام القدماء ، وقد كان رحمه الله ينفذ بذكاء وصبر إلى مراد عبد القاهر وكان حفياً به . وبمقدار علمه وفضله ـ رحمه الله ـ يكون خطر الهفوة التى لا ينجو منها عالم على عقول قرائه وعار فى فضله وخاصة إذا كانت عامة تلم بالتراث البلاغى والنقدى كله .

ذكر رحمه الله أن تشبيهات القدماء كانت مستمدة من حياتهم . وبيئاتهم وتجاربهم . وأنها لا ينبغى أن تكون عقبة فى سبيل التزود بكل جديد . تسفر عنه المعارف ، والتجارب الجديدة ،فلكل شاعر تجاربه ،وبيئته الخاصة ولكل موقف مقتضياته . وهذا كلام جيد إلا أنه قال بعده : (ولكن هذا ما لم يسر عليه هؤلاء النقاد . ولم يريدوه . فى حصرهم لتشبيهات العرب وضروب خيالهم وإنما أرادوا ان يجعلوا منها ما يشبه السنن لكى يحتذيها الشعراء) .

ثم نقل نصا لابن طاطبا يقول فيه (فالشاعر الحاذق يمزج بين هذه المعانى فى التشبيهات لتكثر شواهدها ويتأكد حسنها ويتوق الاقتصار على ذكر المعانى التى يغير عليها . دون الابداع فيها . والتلطف لها . لئلا تكون كالشىء المعاد المملول) .

ثم علق بقوله ، وبهذا لا يكون النقد إشادة بأصالة الكاتب وكشفا عن الصلة بين أدبه وتجاربه ، أو بين أدبه وفكره ، ولكنه صار تلقينا لكيفية الإغارة على معانى الأقدمين، إلى أن قال ،وبهذا سيطر التقليد على دراسة المعانى والوجوه البلاغية وكان الخطر فى دراستها بهذه الروح أسوأ أثرا من تركها جملة ، ثم أوجز حال البلاغة القديمة فى أوربا وأنها أصابها مثل ذلك ثم رجع إلى البلاغة العربية ليقول (ثم تعرضت البلاغة العربية لما هو شر من ذلك إذ ولع أصحابها بالمماحكات اللفظية وبكثرة التقسيمات التى لا جدوى من ورائها والجدل المنطقى العقيم ، وبلغ الأمر فى ذلك أقصى ماقدر عليه على يد السكاكى ومن تبعوه)[1] وواضح من هذا السياق أن كلمة ابن طباطبا هى التى جرت هذا

(١) النقد الأدبى الحديث صفحات ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

الذي انتهى إلى القول بأن الخطر فى دراستها بهذه الروح . أسوأ أثرا من تركها ، ثم يأتى السكاكى ومن بعده فيغشى عليهم وتعصب أبصارهم وبصائرهم ويكدحون فى سبيل معرفة ضارة تفسد العقول إفسادا أبشع وأشنع من إفساد الجهل .

وليس فى الخذلان الذى يضرب به الله على من يشاء من عباده أهول من أن يخذل أجيال العلماء فيعمى عليهم ، ويعلموا الناس علما أسوأ من الجهل ، وإذا كان علمهم هذا هو المصباح الذى كان فى أيديهم ووهموا أنهم يجوسون به خلال غوامض الشعر وأسرار الأدب والقرآن والحديث فياضيعة ما فعلوه ويا سوأة ما قالوا فى ذلك كله .

وبديهة العقل تقضى أن هذا الحكم إنما يكون بعد الإلمام الدقيق بكل ما قاله العلماء فى هـذا الباب . ونقضه كلمة كلمة . وليس التأكد من أنه ليس وراء كلمة منه فائدة فحسب . وإنما التأكد من أن وراءه شيئا هو شر من الجهل ولا يجوز فى أى منهج — متطور أو متخلف — الإنتهاء إلى هذا الحكم الطاغى من خلال نص واحد . مهما كانت منزلة قائله . ومهما كان من صريح الخطأ الذى لا يحتمل وجها من الصواب . فما بالنا إذا كان هذا النص قد فسر تفسيرا راق أهل العلم . ومنهم الدكتور غنيمى رحمه الله .

وأقول إن نص ابن طباطبا لم يجعل تشبيهات القدماء كالسنن التى تحتذى وليس فيه ما يدل على ذلك . لا من قريب ولا من بعيد . وإنما يقول إن الشاعر الحاذق حين يقع على هذه التشبيهات فى شعره . عليه أن يضيف إليها من فنه ما يجددها به . وأن يفرغ عليها من ذات نفسه وحسه ما يجعلها أشبه به . وهذا هو معنى الابداع فيها ، وهذا شىء ووجوب احتذائه لها شىء آخر . إلا إذا أزلنا اللغة عن دلالاتها . وإقرأ النص مرة ثانية . وواضح أن الشعراء كان ينظر بعضهم فى صور بعض . نظر من يعرف أسرار الصنعة يميز صحيحها . من زائفها . وكانت الصور المتقنة تطغى على نفوسهم فيهيجها وتستثير قوى الاتقان فيها . فلا يقر قرار الواحد منهم حتى يقذف خاطره

بما يفوقها . أو يساويها . أو يدانيها . كالذى كان من بشار لما سمع قول أمرىء القيس .

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالى

فلم يقر له قرار حتى قال تشبيهه الرائع .

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وكالذى كان من أبى نواس لما سمع ابن الضحاك ينشد .

كأنه — نصب كأسه — قمر يكرع فى بعض أنجم الفلك

فنعر أبو نواس نعرة منكرة . فقال له الحسين . ما لك فقد رعتنى ؟

فقال أنا أحق بهذا المعنى منك . ولكن سترى لمن يروى . ثم أنشده بعد أيام .

إذا عب منها شارب القوم خلته يقبل فى داج من الليل كوكبا

وهذه صورة من صور الاغارة . لأنها لم تكن تعنى ما يراد بها فى إستعمالاتنا وهناك صور كثيرة فتحها واحد . ثم تتابع عليها كبار الشعراء . كقول النابغة :

إذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم عصائب طير تهتدى بعصائب

تتابع عليها أبو نواس ومسلم وأبو تمام وسلم الخاسر والمتنبى وغيرهم .

وقد جهد كل منهم فى أن يقيم هيأتها على الوجه الخاص به . وهذه واحدة من صور الاغارة أيضا .

لحظ البلاغيون ذلك ولحظوا أيضا أن هناك تشبيهات مشتركة وعامة . ومبتذلة . كتشبيه الشجاع بالأسد . والجواد بالغيث . والنابه بالبدر . وليست هذه من الاغارة . لأنها من المدرك بالفطرة . ثم إنها مع شيوعها . وقربها . وابتذالها قد يفرغ عليها الشاعر الحى الحاذق . من حسه وفنه ما ينفض عنها هذا الشيوع وذلك الابتذال ويجعلها أشبه بالصور الخاصة ، التى تقع لواحد دون آخر . وأن ذلك كائن أيضا فى الاستعارة . فعقد البلاغيون بابا فى

« إخراج القريب المبتذل إلى البعيد الغريب » فتح عبد القاهر هذا الباب ، وذكر له شواهد تناقلها البلاغيون ، وأضافوا اليها ، وإن ظلت شواهد عبد القاهر هي العمدة فى الباب .

ومن الشواهد التي ذكرها الدكتور غنيمي هلال قول كثير (وسالت بأعناق المطى الأباطح) وقول الآخر .

سالت عليه شعاب الحى حين دعا أنصــاره بوجوه كالدنانير

وقول ابن المعتز :

وإنى على إشفاق عيني من العدا لتجمح منى نظرة ثم أطرق (١)

ومن شواهد التشبيه :

يكاد يحكيك صوب الغيث منسكبا لو كان طلق المحيا يمطر الذهبا
والبدر لولم يغب والشمس لو نطقت والأسد لو لم تصد . والبحرلو عذبا

وقول ابن الجهم

عشية حيانى بورد كأنه خدود أضيفت بعضهن إلى بعض

وقول أبي سعيد المخزومي

والورد فيها كأنما أوراقه نزعت ورد مكانهن خدود

وأنت ترى أن هذا شيء. وتشبيه الجواد بالغيث والنابه بالبدر والشجاع بالأسد والورد بالخد شيء آخر .

وهو باب جيد فيه روائع لاينكرها أهل الطبع .

هـذا وجه كلام ابن طباطبا كما فهمه أهل العلم . وهـذا سياق الفكرة فى حركة التراث .

وقد كان ابن طباطبا ذا بصر أدرك بلطف طبعه أن الخالفين قد يغمض عليهم كلام سلفهم وأن ذلك مظنة التهمة التى قد يتورط فيها الخلف فتسوء مقالته فى سلفه فأسدى إلى الخلف نصيحة طيبة قال فيها :

---

(١) النقد الأدبي الحديث ص ٢٨١

، فإذا اتفق فى أشعار العرب التى يحتج بها تشبيه لا تتلقاه بالقبول ، أو حكاية تستغربها ، فابحث عنه، ونقر عن معناه ، فإنك لاتعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أثرتها عرفت فضل القوم فيها ، وعلمت أنهم أدق طبعا ، من أن يلفظوا بكلام لا معنى له[1] .

وهب أن ابن طباطبا كما فهمه الدكتور، فهل يجوز أن يؤخذ ابن طباطبا بهذا ، وأن يهدم كله . ثم يهدم تراث الأمة التى هو منها . هذا خطأ شاع وألفناه . وهو زلة مبيرة . أغلقت وتغلق فى وجوهنا كثيرا من أبواب الصواب . وقد سبق أن ذكرت فى مناقشة مثلها عند الدكتور عز الدين أننا عبنا القدماء لأنهم رفعوا الشاعر ببيت . ثم وقعنا فيما هو أسوأ منه لأننا هدمنا الشاعر ببيت ، والفرق كبير . لأن البيت الجيد قد يكشف عن موهبة تريك مكان الرجل من الفضل . والبيت الضعيف لا يدل على فساد الطبع . وإنما هو الفتور والانقطاع . والنقص الذى هو ضربه لازب على كل عمل من أعمال الإنسان . لأنه ضربة لازب فى فطرة الإنسان . وجل الذى يقول (وخلق الإنسان ضعيفا) وكم بين أيدينا من شعر فاسد صدىء قاله الشعراء الذين طالما أصغت الأحقاب والأجيال لرائق غنائهم . ثم إننا تورطنا أكثر فأسقطنا الشعراء كلهم ببيت . والنقاد كلهم بنص . وهذا خطأ كأنه النار تحترق بها عقولنا . قبل أن يحترق بها تراثنا .

وأقول ثانية هب أن كلام ابن طباطبا كما فهمه الدكتور ، فهل كان ابن طباطبا رحمه الله إلا ورقة متواضعة فى دوحة شامخة ريانة ؟ وإذا كان كذلك وهو كذلك بلا ريب . فأين يقع نصه هـــذا من تراث هو كالبحر يفيض ويزخر ؟

وإليك نصوصا أخرى فى بابة ما استخرجه الدكتور من نص ابن طباطبا وهى جاهرة بالذى يريده رحمه الله وأثابه .

---

(١) عيار الشعر ص ١١

قال ابن رشيق : (وقد أتت القدماء بتشبيهات رغب المولدون إلا القليل عن مثلها . استبشاعا لها . وإن كانت بديعة فى ذاتها)[١] .

وقال: (إن طريق العرب القدماء فى كثير من الشعر قد خولف إلى ماهو أليق بالوقت وأشكل بأهله)[٢] .

وفى ملخصات البلاغيين حكاية طريفه لبيان أن المشبه يستمد صوره من حياته هو ، لأن الأشياء لا تقع فى النفوس على حد واحد . وإنما يكون ذلك وفق الأحوال والتجارب . فالشىء الواحد يثير فى نفوس من يرونه صورا مختلفه باختلاف أحوال هذه النفوس. واهتماماتها.وما تمارس وتعايش فى تجاربها وصناعتها . لأن كل ذلك يداخل الطبع وينفث أثره . وصوره فى ضمير النفس . قالوا : يحكى أن صاحب سلاح ملك . وصائغا . وصاحب بقر . ومعلم صبية سافروا ذات يوم . ووصلوا سير النهار بسير الليل . فبينما هم فى وحشة الظلام . ومقاساة خوف التخبط والضلال طلع عليهم البدر بنوره. فأفاض كل منهم فى الثناء عليه. وشبهه بأفضل مافى خزانة صوره. فشبهه السلاحى بالترس المذهب يرفع عند الملك . والصائغ بالسبيكة من الإبريز تفتر عن وجهها البوتقة . والبقار بالجبن الأبيض يخرج من قالبه طريا . والمعلم برغيف أحمر . يصل إليه من بيت ذوى مروءة.

وذكروا أيضا أن وراقا وصف حاله فقال : عيشى أضيق من محبرة وجسمى أدق من مسطرة وجاهى أرق من الزجاج . وحظى أخفى من شق القلم . إلى آخر ما قال ثم علق أهل العلم بقولهم ولصاحب علم المعانى فضل احتياج إلى مثل هذا . هذا كله يمكن أن يكون هامشا على قول ابن الرومى السابق (إنما يصف ماعون بيته) وأنه أى ابن الرومى يحسن وصف الخباز الذى يدحو

---

(١) العمده ١ / ٢٩٩

(٢) العمده ١ / ٣٠١

الرقاقة مثل اللمح بالبصر، فاستمداد صور الكلام وبنيته من داخل نفس المتكلم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها . وإذا عمل أحدكم عملا ألقى الله عليه رداء عمله، فيرى عمله هذا في شمائل منطقه . وليس من الممكن أن تكون صور واحد سننا تحتذى لغيره . إلا إذا نزعنا قلب الأول ووضعناه في صدر الثاني .

وهذه بداثه كما ترى ومطروحة في الكتب كبيرها وصغيرها، فليس من الصواب في شيء أن المثال إن القدماء أهملوا الكشف عن الصلة بين أدب الأديب وتجاربه . وأنهم عنوا بتلقين كيفية الإغارة وهذا من محض الباطل وأن خطوات البلاغة في بحث المعاني ووجوه بلاغتها كانت تحت سيطرة التقليد إلى آخر ما جاء في كلام الأستاذ مما لا ينهض على ساق صحيحة ولا على ساق عرجاء .

وهناك أمر مهم . وهو أن تجارب الأدباء والشعراء ليست فيما يتقلبون فيه من شئون عيشهم فحسب . وإنما يدخل فيها ـ وفي القلب منها ـ تراثهم الأدبي . لأنه أهم ما يغذو القلوب والعقول . وأظهر ما يطهر الأفواه من ساقط القول ورذله ثم إن هذا الموروث منطو لامحالة على بيئة هي أفسح وأرحب من البيئة الضيقة التي يعيشها الشاعر في زمان ومكان محدودين . وهذه البيئة المضمرة في الكلمات تحيا في نفوس الشعراء حياة تقوى أو تضعف بمقدار عكوفهم على هذا التاريخ . وهذا التراث وطول مدارستهم لتجاربه . ومن هنا بقي إحساسنا بمضاء السيف وحسمه وبمائه . وفرنده . إحساسا يقرب من إحساس الذين لازموه

وهذا هو المنفذ الطبيعي والمشروع لتسلل تشبيهات القدماء إلى أفواه المحدثين وهذا لا يصادم ما نسميه أصالة الكاتب والصدق الفني والمبين بهذه الصور التراثية التي مازجت نفسه ، وصارت جزءا من لغته مبين بلسانه هو وماتح من بئره هو مادام يجري على سجية طبعه وراجع كلمة (ماتح من بئره) تراها جرت في الكلام

ولم أقف على فم قليب وراجع كلامك تجد فيه الكثير من هذا .

وهكذا نجد شعراءنا يذكرون الفارس ، والحسام ، والسهام والدروع مع خشخشات الزنابق ، والزورق الفضى ، واليم المسحور ، وهكذا تتواصل الأجيال والآداب ، والأمم .

وكلمة (الأصالة ، والصدق الفنى) من الكلمات الآخذة ، ذات الرواء ، والتى امتدت إليها ألسنة كثيرة لتأخذ حظها من بريقها ، وطرافتها ، وهذا حسن ، ولكن فى غمرة الانبهار بعصريتها وحداثتها رمى السلف بأنهم لم يفطنوا إلى مدلولها .

ومما علق به الدكتور غنيمى رحمه الله على نص ابن طباطبا السابق أنه ذكر أن هذا النقد ومثله ـ وهو يعنى النقد العربى لأنه بت أن النقاد ساروا على الطريق الذى يمثله نص ابن طباطبا كما فهمه ـ خطر على الأدب وأصالة الكاتب، والقيم الخلقية معا، إذ يصبح الأدب عبارات تقال لاتنم عن شخصية الكاتب ، وحقيقة الموقف .

والشىء الذى يحير أن كثيرا مما رمى به علماء هذا العصر سلف هذه الأمة هو مما يدرك ببداهة العقول ، وتصيبه الفطرة .

فإدراك صدق الكلام وزائفه ، أى ما يتسلسل منه من ينابيع القلب ، وما يمضغه اللسان لا يتجاوزه لا يخفى وإن زور اللسان ونمق .

تسمع العامة يقولون إنهم يعرفون صدق الرجل وكذبه من لهجته ، ومن عينيه ، فكيف تقضى بجهل علمائنا بما يعرفه أخلاطنا وأفناؤنا ؟ !

نعم هم لم يكثروا الكلام فى ذلك ، لأنه من البدائه كما قلت ، وإن كانوا لم يهملوه فهذا رجل ليس من المعروفين بصناعة الأدب ، وإنما أخذ منها الحظ الذى كان يأخذه كل عالم من علماء المسلمين يقول فى بيان نميمة الكلام على دواخل نفس قائله ، ويفصح عن الصلة بين الأدب وتجارب الأديب وكيف ينم عن شخصيته وحقيقة موقفه كما يعبر الدكتور غنيمى رحمه الله .

(وقد ينبىء الكلام عن محل صاحبه : ويدل على مكان متكلمه ، وينبه على عظيم شأنه أهله . وعلى علو محله ، ألا ترى أن الشعر فى الغزل إذا صدر عن محب كان أدق وأحسن ، وإذا صدر عن متعمل وحصل من متصنع . نادى على نفسه بالمداجاة وأخبر عن خبيئه فى المراءاة . وكذلك قد يصدر الشعر فى وصف الحرب عن الشجاع فيعلم وجه صدوره . ويدل على كنهه . وحقيقته . وقد يصدر عن المتشبه ، ويخرج عن المتضع ، فيعرف من حاله ماظن أنه يخفيه . ويظهر من أمره خلاف مايبديه[١])

وذكر أيضا أنك تعرف من الكلام الباكى المتضاحك . والباكى الحزين . والضاحك المتباكى . والضاحك المستبشر . وأن إبانة الكلام عن هذه السرائر البعيدة الدفينة تحتاج إلى لطف فى الطبع ولطف فى اللسان[٢] .

وحين ينوه النقد بالكلام الذى ينبع من هذه المنابع . وينال هذه السرائر لا يكون (خطرا على الأدب . وأصالة الكاتب . والقيم الخلقية ! ! ولا يصبح (عبارات تقال لاتنم عن شخصية الكاتب . وحقيقة الموقف) .

ولا يتصور أن يكون هناك علماء يستخرجون من الكلام الذى حذقوا نقده . وأحكموا عياره أصولا . تكون هذه الأصول خطرا على الادب . وأصالة الكاتب . والقيم الخلقية إلى آخر هـذه السلسلة الباغية إلا أن يكون هؤلاء العلماء فى أمة لم يخلقها الله بعد . وجلت حكمة الحكيم سبحانه أن يبعث فى الارض أمة فارغة ضالة . يكون أهل العلم منها على هذا الحد الذى يصفه هذا الكلام . بقى أن أذكر شيئا فى كلام الدكتور غنيمى هلال رحمه الله وفى كلام غيره . وهو أنهم إذا تكلموا فى البلاغة نعتوها نعوتا رديئة ، وقبحوها من جهاتها كلها ، وإذا تكلموا عن عبد القاهر نوهوا به وبخصوبة فكره ، وأنه نفذ فى معرفة أسرار الكلام وتراكيبه . إلى أصول تذهل عقل

---

(١) إعجاز القرآن ص ٢٧٧ (٢) المرجع نفسه ص ١١٩

الباحث المحدث ، حين يقارنها بما يقوله فلاسفة الجمال ، وعلماء الأسلوب ، لأنه يجد هذا الشيخ الجليل ، قد فطن إلى أشياء تعد من جوهر الفكر المعاصر ، وأصول النقد الحديث .

وكأن البلاغة شيء ، وتراث عبد القاهر شيء آخر ، وهذا كلام خطأ وفاسد لأن البلاغة التي قبحوها هي تراث عبد القاهر الذي نوهوا به ، فهو الذي طرق طريقها ، ونهج سبيلها وفتح مغاليقها ، ووسع باب الكلام فيها .

وكان التراث البلاغي الذي ورثه هو ـ كما وصفه ـ « وحيــا ورمزا وكالإشارة إلى مكان الخبيء ليعرف » وهذا هو الذي جعله ينصب بعقله ، وقلبه ، ووقته ، وكده للاجتهاد في هذا الباب ، فانفتح له ما انفتح ، وأودع خلفه تراثا شغله ، فكان كل من جاء بعده مستمدا منه ، دائرا في محيطه ، إلا في القليل كابن أبي الإصبع الذي يستمد من قدامة ، وأبي هلال ، وابن رشيق ، وكابن الأثير الذي كان يقتبس مما تقع عليه يده ، وليس هؤلاء هم المقصودين برمي من يرمي ، وإنما المقصود هو السكاكي والخطيب القزويني وشراح التلخيص ، ومن سار على دربهم ، لأن هذا « آخر ما استقر عليه الأمر وثبت ، وأتى هو المراد عند الاطلاق : هو المتناول الآن في معاهد درس هذه المادة » على حد تعبير المرحوم الشيخ أمين الخولي الذي كان من أوائل من أطلقوا قالة السوء في هذا العلم وأهله .

وهؤلاء هم الذين أقول فيهم إن مادتهم البلاغية لا تعدو أن تكون صياغة ثانية لكتابي عبد القاهر إلا في مسائل محدودة ولو نفضت مفتاح العلوم ، الذي هو رأس هذا الطريق من تراث عبد القاهر ، لكان أكثره صحفا بيضاء ، ومفتاح العلوم هــذا ، مبني كما هو صريح كلام صاحبه على « تلخيص ما قاله الأصحاب » وهؤلاء الأصحاب هم عبد القاهر ، والزمخشري ، وابن الخطيب الرازي ، أما الزمخشري فهو امتداد لعبد القاهر ، وصياغة تطبيقية لأفكاره ، وأما ابن الخطيب فقد دخل هذا الباب محمولا على فكر

عبد القاهر ، لأنه ليس له فيه إلا كتابه الذى لخص فيه أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز ، وقد أودع ذلك فى تسمية كتابه .

وبهذا يظهر ظهورا قاطعا أن كتاب المفتاح هو الشكل المصنف والمقنن لتراث عبد القاهر ، والذى كان يضيفه أبو يعقوب هو كما قال « ضبط معاقد العلم » والذين جاؤوا بعد المفتاح ملخصون له وشراح ، وكان العلماء أمناء غير متزيدين ولا متنفجين لأنهم كانوا يشيرون فى تسميات كتبهم إلى ما يفصح عن أصول مادتها ، فالخطيب القزوينى يسمى كتابه الأول تلخيص المفتاح ، وكتابه الثانى الإيضاح لتلخيص المفتاح ، وابن يعقوب المغربى يسمى كتابه مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح ، وابن السبكى يسمى كتابه عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح ، وهكذا .

فالذى يمدح عبد القاهر ويقدح فى هؤلاء العلماء إما أن يكون جاهلا بتراث عبد القاهر وإنما مدحه لأن الناس مدحوه ، أو جاهلا بتراث هؤلاء العلماء وقدح فيهم لأن الناس قدحوا .

وبقى أن أقول أن الذى نقص من بلاغة عبد القاهر عند هؤلاء العلماء شىء واحد هو « سجية عبد القاهر » كما قال أستاذنا الأستاذ محمود شاكر ، أما أصول تراكيب الكلام ، وصوره ، وقواعده، وشواهده فهو هو إلا فيما قل مما لا يتجه به إلى العلم مدح ولا قدح .

وتجد هذه العجيبة فى النحو ، يذكر الناس نبوغ الخليل وسيبويه ، وتهديهم إلى سرائر فى علوم اللسان، ثم تشتد المقالة فى النحو وجموده ، وبنائه على شواهد الزور ، وأخيرا تخلفه عن ركب (التطور اللغوى) .

وتجد ناسا من النحويين المخلصين يجتهدون فى البحث عن « توليفة » ينهض بها هذا النحو العجوز المتثاقل ليخف نشطا ، وثابا جذعا ، فيلحق بركب (التطور اللغوى) .

وهذه الألاعيب الفارغة هي التي تملأ دور العلم عندنا ، وتفرغ في قلوب طلابه ، وتستهوى عقول الصغار والكبار برنة الحداثة التي صادفت قلوبا أوجعها التخلف فرنت إلى كل ما يخلصها منه ولو كان وهما من الوهم .

وقد وصف الأستاذ محمود شاكر صنيع الأئمة بعد عبد القاهر في تراثه كما أومأ إلى موقف أهل العصر من هذين العلمين الشريفين (النحو والبلاغة) بكلام شريف منه :

« وقد جاءت الأئمة بعد عبد القاهر ، وبلغوا غاية البراعة والحذق في البيان عن (البلاغة) وفي الزيادة على ما قاله شيخ البلاغة من وجوه مختلفات ، ولكن لم يكن لأحد منهم مثل سجايا عبد القاهر ، في تذوق البيان ، ولا في الإبانة عن وجه هذا التذوق ، ولجميعهم فضل باهر ، ولكنه بان منهم بفضل لا يدانيه فيه أحد ، وبمزية لم يؤت مثلها منهم أحد ، تأمل أدب ذكر العلماء وللك أن تقارن ، ومنه ، « ونفثة مصدور أختم بها هذا التاريخ أن طائفة من متهوري أهل زماننا ، وهو زمن التهور والثرثرة ، قد أوغلوا إيغالا شنيعا يلحق بالعبث في التهوين من شأن النحو ، الذي بنى عليه عبد القاهر نظره في الكشف عن إبهام « البلاغة » فوضع أساس علم تحليل التركيب اللغوي ، تحليلا يبين عن درجات « البيان » الإنساني في جميع لغات البشر ، وعن سر تأثير الكلام المركب من الألفاظ في نفس الإنسان المتذوق لهذا الكلام فيهتز لبعضه اهتزاز الأريحية ، ويجد له من العذوبة والبشاشة ما يحمله على حفظه ، وترديده وتأمل جماله . وروعته ، وجهلة الدعاة إلى « تبسيط النحو » الموهنين من شأنه ، إنما يريدون علما فارغا ، لا يزيد على أن يكون مجرد عاصم من الخطأ في ضبط أواخر الكلمات رفعا ، ونصبا وجرا ، وجزما لا غير ، ثم قال يصف الموقف من البلاغة :

« وطائفة أخرى من الأدباء والشعراء الذين هبطوا إلى أرض الأدب والشعر ، وهي خواء مقفرة هم أشد إيغالا في الطعن على « علم البلاغة »

بفرعيه « علم المعانى » ، « وعلم البيان » وتابعهما (علم البديع) وهم أيضا أشد تهوينا لشأن البلاغة ، وأبلغ فسقاً وخروجا عن منازلها ، ومراتبها، ورياضها، ثم لا يدرى هؤلاء الطاعنون من جهلة زماننا ، أنهم بجهلهم يقتلون (البيان) فى أنفسهم ، وفى أنفس البشر ، من بنى جلدتهم ، « والبيان » هو النعمة التى من الله بها على الإنسان ، ليخرجه من حيز البهائم والعجماوات ، فهم أحرى أن يدركوا أنهم بجهلهم ، وتهورهم يقتلون لغة يسر الله نزول القرآن بلسان أهلها ، وهم نحن العرب ، والله سبحانه يقول لنا ، فى سورة الأنبياء ١٠ « لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون » وأسأل الله ألا يتم علينا وعليهم قوله سبحانه فى (سورة المؤمنون : ٧١) « بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون » .

وذلك برجوع هؤلاء الطاعنين إن شاء الله عما هم اليوم فى شأنه مسرفون، فإذا فعلوا فعسى أن يأتى يوم ، يأذن الله فيه بأن ينشأ منا ، أو من أعقابنا ، من يتمم عمل عبد القاهر ويكشف ما عجز عن بيانه وتفسيره ، فى شأن «طبع القرآن ، ومخرجه ومخرج آياته » ويومئذ يتغير القول فى «مسألة « إعجاز القرآن » تغيراً يخرجنا من هذه البلبلة التى استمر إبهامها قرونا طويلة »[1]

هذا شىء والكلام الذى يبطش بعقول طلاب العلم ويميلها إلى جانبه عنوة وقسراً شىء آخر ، ثم إنه هو الحق الذى ليس بعده إلا الضلال .

* * *

بقى أن نذكر نصا للاستاذ العقاد رحمه الله كان أصلا لما قيل فى هذا الباب وإنما أقامه ورمى به فى أفواه من رددوه تدفق العقاد وزكانته ، ولولا ذلك لكان من طرح الكلام .

---

(١) مداخل إلى إعجاز القرآن صفحات ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨

قال رحمه الله في تعليقه على قصة ابن الرومي مع تشبيهات ابن المعتز، بعدما ذكر إن لابن المعتز تشبيهات أبلغ، وأنق من هذه التشبيهات التي اختاروها، ولكن الذي كانوا يتعاطون الأدب في زمان ابن الرومي اختاروا هذه الأبيات « لظنهم أن نفاسة التشبيه إنما تقاس بنفاسة المشبه به وأن الغرض من التشبيه إنما هو مضاهاة أبيض على أبيض، وأصفر على أصفر، ومستدير على مستدير، ومستطيل على مستطيل، مما يرى بالعين، ولا فضل فيه للشعور والتخيل. فالشاعر الذي يصف النجوم ويشبهها بالجواهر والحلي هو الشاعر غير مدافع، وهو المثل الأعلى في هذه الصناعة، ثم يليه الشعراء على حسب الأسعار في سوق المشبهات، وقصارى ما يطلبه الشاعر في التشبيه أن يثبت لك أنه رأى شيئين من لون واحد، وشكل واحد، كأنك في حاجة إلى مثل ذلك الإثبات الذي لا طائل تحته، فأما أنه أحس وتخيل وصور إحساسه وتخيله باللفظ المبين، والخواطر الذهنية الواضحة، فليس ذلك من شأنه، ولا هو مما يدخل عنده في باب البلاغة والشاعرية ».

وإذا وضعت نص الدكتور عز الدين الذي ذكرناه وغيره مما تقرأ حول هذه المسأله وجدت التطابق حذوك النعل بالنعل كما يقول المثل.

ثم إن هذا النص ليس فيه صواب ولا ما يحتمله، وكأن الأستاذ العقاد نسجه من خياله أو وصف به أدبا غير الأدب الذي نقرؤه، وعلماء غير العلماء الذين نعرفهم، لأن الذين نعرفهم من أهل الأدب في عصر ابن الرومي وغيره قالوا أن التشبيه لا يؤتى به إلا للإبانة عن أغراض النفوس ومقاصدها، وليس هناك تشبيه بناه قائله من هذه الطبقه ليقول إنه رأى أحمرين، أو أصفرين، أو مستديرين، إلى آخر هذا الطنز لأن ذلك من مقاصد العقلاء.

ثم إن ما ذكرناه في مناقشه كلام الدكتور عز الدين هو مناقشة لهذا النص لأنه ليس للدكتور عز الدين فيما قاله شيء.

وكل ما ذكره العلماء فى نفاسة التشبيه مما هو مشهور أو مغمور ، راجح أو مرجوح ليس فيه شىء يتعلق بنفاسة المشبه به ، لأنهم أحكم من أن يقولوا هذا ، وإنما كان إعجابهم بالمشبه به النفيس هنا لأنه صورة مستمدة من داخل قائلها ، وما انطبع فى نفسه من أحوال حياته ، كما ذكر ابن الرومى ، وهذا استحسان لا ينقضه ذو فقه .

أما نفاسة المشبه به ، ومقدار دخولها فى تقدير التشبيه فهاك نصا يشرحها وكأن قائله رحمه الله قد أعده منذ تسعة قرون لما نحن فيه .

قال محمود بن عمر الزمخشرى « ليس العظم والحقارة فى المضروب به المثل إلا أمرا تستدعيه حال المتمثل له ، وتستجره إلى نفسها ، فيعمل الضارب للمثل على حسب تلك ... ومازال الناس يضربون الأمثال بالبهائم والطيور ، وأحناش الأرض ، والحشرات والهوام ، وهذه أمثال العرب بين أيديهم ، مسيرة فى حواضرهم ، وبواديهم ، قد تمثلوا فيها بأحقر الأشياء ، فقالوا : أجمع من ذرة ، وأجرأ من الذباب ، وأسمع من قرادة ، وأجرد من جرادة ، وأضعف من فراشة » (١)

وقول الأستاذ العقاد « أما أنه أحس وتخيل ، وصور إحساسه باللفظ المبين ، والخواطر الذهنية . إلى آخره .. ليس شيئا يجهله الأدب لا فى عصر ابن الرومى ولا فى غيره ، وإنه لقليل من كثير نبه اليه القدماء فى شرحهم لكلمة (الداعى) التى أرادوا بها داعية القول أى ما يجده المتكلم فى نفسه مما يختلج به قلبه ، ويجيش به صدره ، وتغلى به قريحته ، من الصور والأحداث والأفكار والوقائع ، وغير ذلك مما يثير النفس الحساسة ، والقلب اليقظ ، والعقل الدراك ، وكلامهم فى هذا أبعد مرمى وأذهب غورا من قول العقاد « أحس وتخيل »

---

(١) الكشاف ج ١ ص ١١ ، ١٢

ثم إنهم نظروا فى اللفظ المبين ، وكيف يقع على دقائق هذه الخواطر ، ويلتقط خفى هذه الأنباض حتى تمثل فى الكلام ، وتستكن فى أحـــواله ، وأنغامه، وصوره،وجعلوا ذلك وغيره رأس الأمر فى بلاغة الكلام،وأودعوه فى كلمتهم الشريفة « أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق مقتضى الحال » واقرأ تحليلها فى الحواشى والشروح التى يقولون إنها (مماحكات) وأنها « مغرقة فى الجفاف » و « التشويه » ، وأنها « يسيرة الحظ من الحيوية والنضرة » وأنها «معروقة الوجه » بادية العظام، إلى آخر ماتراه فى كتاب «فن القول» وغيره مما صرف عنها عقولا كانت حرية بإستخراج ودائعها،وغفر الله للشيخ أمين الخولى .

ليس من الصواب فى شىء أن يقول الأستاذ العقاد إن ذلك ليس من شأن من كانوا يتعاطون الأدب فى عصر ابن الرومى الذى هو من القرون الثلاثة المفضلة فى تاريخ هذه الأمة ، والذين كانوا يتعاطون الأدب والشعر ، منهم مسلم بن الوليد وعلى بن الجهم،وأبو تمام ، والبحترى،والعباس بن الأحنف، وغيرهم ممن عرفوا كيف يستخرجون من اللغة أعذب ألحانها ، ومن القلوب أنبل معانيها ، بل إن منهم ابن الرومى الذى قال الأستاذ العقاد فيه ، وفى فنه وصوره ماقال .

ولكنها الغفلة التى لاينجو منها واحد من ولد آدم ، ورحم الله العقاد ، فقد كان جليل العطاء ، وكان يمكن لهذا النص كما أشرنا أن يبقى فى تراث العقاد أخرس مقطوعا ، ولكنه استطير فطار ، واستنطق فنطق ، لأنك لاتجد قوماً أجرأ على حرمة تاريخهم منا وكأنه يشفى شيئا غريبا شاذا خسيسا فى صدورنا أن نرى هذا التاريخ بالجهل والتخلف والوهم ، — ومتى بدأتها وانسلت — وصار ذلك « شارة » التنوير والحداثة ، والثقافة العالية ، والله يهدى من يشاء لما يشاء ولا حول ولا قوة إلا به ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله ومن تبعهم بإحسان ؟

مراجع البحث

١ ـ الأدب وفنونه	د. عز الدين إسماعيل	دار الفكر العربي
٢ ـ أسرار البلاغة	عبد القاهر الجرجاني	دار المعرفة
٣ ـ إعجاز القرآن	الباقلاني	دار المعارف
٤ ـ الإيضاح	الخطيب القزويني	دار المعرفة
٥ ـ دلائل الإعجاز	عبد القاهر الجرجاني	دار المعرفة
٦ ـ الديوان	عباس العقاد	القاهرة
٧ ـ عيار الشعر	ابن طباطبا	التجارية
٨ ـ العمدة	ابن رشيق القيرواني	التجارية
٩ ـ الكشاف	الزمخشري	الحلبي
١٠ ـ مداخل إلى إعجاز القرآن	محمود شاكر	المدني
١١ ـ النقد الأدبي الحديث	د. محمد غنيمي هلال	دار الثقافة

الملامح الزهدية

فى شعر محمود سامى البارودى

أ.د. عبد الفتاح السيد محمد الدماصى
الأستاذ بكلية اللغة العربية

إن الزهد الذى يعترى الإنسان أسبابا كثيرة، وبواعث جمة، وملابسات قد تحول مجرى الحياة وتنقل صاحبها إلى فكر طريف، ولمسات وجدانية تؤهله لنظرة شاملة للأحداث الدنيوية يلوح من خلالها التبصر بعواقب الأمور، ومسار الركب الحافل حتى نهاية المطاف، ومن ثم يكون الازدراء والتهوين من كل مظهر براق قد كان يسقى عرقا نابضا، ويقوى نفسا ينم عن أنس وابتهاج.

وشاعرنا محمود سامى البارودى المولود فى السابع والعشرين من شهر رجب سنة ١٢٥٥ هـ سنة ١٨٣٨ م، قد حفل ديوانه الشعرى بحياته الصاخبة بالأحداث المليئة بكثرة من الوقائع الهامة التى تصور أحواله الخاصة، وترسم ما كان عليه مجتمعه وبيئته التى عاش بين كنفها، واستظل برواتها، حتى اشتهر أمره بأنه رب السيف والقلم، فبدت كثيرا على صفحة شعره لمسات التباهى والفخر، فهو يعتز بالفروسية وعلو المحتد، وارتفاع الشأن، وفوزه بالنصر، وسحقه العدو، وتحكمه فى أهل الخداع والمكر، وما إلى ذلك من معان شعرية أبرزها فى قوالب قصائده.

مع هذا الاتجاه الشعرى الغالب على منهجه، فقد يلوح شعاعا واهيا، ونسيجا متناثرا بين طيات قصائده فيه مسحة زهد، وتغيير لمبدئه الذى شب

عليه ، وسلوكه الذى اتخذه ديدنا فى حياته ، ونزعته التى قامت على التعالى والطموح إلى المجد المتألق .

فما السر فى هذا التلوين الجديد ؟؟

فى الواقع إن تجهم الحياة ، وتقطيبها فى وجهه ما عيل به صبره ، وضعف به احتماله كأن عاملا هاما فى تغيير مجرى حياته .

فلقد ابتسمت له الحياة حتى انبسطت نفسه وبرقت محياه بدلائل البهجة ونور العيش الرغيد ، وطلائع الحياة التى كلها أمل مشرق ونجم متألق لا يخبو ضوؤه ولا ينتهى رونقه .

وإذ بالحياة التى أنعمت عليه بوجهها الناضر ، وجمالها الساطع ، تنقلب عليه كالحياة الرقطاء ، فتلسعه بنابها معكرة صفو عيشه حتى ساوره القلق الذى حال بين جفنيه والاغماض ، وانتابته الدمعة الرقراقة كلما أحس ببؤسه وصروف الدهر ونكباته ، فأصبح عون النوائب عليه .

وما أشد على بنى الإنسان أن يعيش فى بحبوبة من العيش ، تعانقه الحياة بلذتها وبهجتها وأمانيها العريضة وشعلتها المتقدة ، وسرعان ما تحترق الذبالة وقد فرغ زيت السراج الوهاج فينطفىء النور ، ويتحول الآفاق إلى ظلام دامس مما يسبب لصاحبه الحيرة والتبرم من ضيق الحياة ولأوائها .

لقد كان البارودى ينتسب إلى أصول لها شأوها ومجدها الرفيع ، فأبوه حسن حسنى بك البارودى من أمراء المدفعية ، وظل يترقى فى مناصبه ويتسنم ذروة الفخار حتى أصبح مدير البربر ودنقلة أيام والى محمد على باشا .

وأجداده ومنهم عبد الله بك الجركسى كانوا يحظون بالرتب العالية ، والمناصب الزاهية باعتبار نسبهم الجركسى حتى وصلوا إلى حكام مصر المماليك .

ومن ثم كان الشاعر دائب الاعتزاز بهذه الدوحة الفينانة ، وهذا المحتد الرفيع ، والمنبت الذى يغرى صاحبه إلى الاعتداد بهذه الأرومة التى هى مجال

للفخر ، وباعث على التباهى بالآباء والأجداد ، ومن ذلك قوله فى قصيدته على روى المتنبى :

أبت لى حمل الضيم نفس أبية	وقلب إذا سيم الأذى شب وقده
نمانى إلى العلياء فرع تأثلت	أرومته فى المجد وافتر سعده
وحسب الفتى مجدا إذا طالب العلا	بما كان أوصاه أبوه وجده
إذا ولد المولود منا فدره	دم الصيد والجرد المناجيج مهده[1]
فإن عاش فالبيد الدياميم داره	وإن مات فالطير الأضاميم لحده

ويقول معتزا بأبيه .

تبعت نهج أبى فضلا ومحمية	حتى برعت وكان الفضل للبادى
أبى ومن كأبى فى الحى نعلمه	أوفى وأكرم فى وعد وإيعاد

وهذا ما كان له الأثر البالغ فى اتجاهاته الفكرية والسياسية والسلوكية ، حتى أراد أن يعيد ذكريات مجده التليد ، وسيرة آبائه وأجداده وذلك بالتحاقه بالمدرسة الحربية لتكون سلما يصعد عليه إلى المناصب العليا للدولة .

وكان أول ظهوره حينما تولى إسماعيل حكم مصر سنة ١٨٦٣ م فرافقه فى رحلته إلى الأستانة لشكره الخليفة على الإنعام عليه بالولاية ، ثم عينه على قيادة فرقتين من الفرسان ، وأرسله إلى فرنسا ليشهد مع بعض الضباط مناورات الجيش الفرنسى السنوية ، فاكتسب خبرة عسكرية ،

---

(١) دره : لبنه وغذاؤه - والصيد ج أصيد وهو الأسد - والجرد ج أجرد وهو الفرس السباق - والمناجيج : جياد الخيل والإبل ، والدياديم ج ديمـــوم أو ديمومة والمقصود الصحراء الواسعة ، والأضاميم : الجماعات والمفرد إضمامة .

وازداد تفوقا أهله لرتبة أميرالاى ليكون قائدا للفيلق الرابع من عسكر الحرس الخاص .

وإذا ماشبت فى جزيرة (كريت) أقريطش الثورة الدارمة على الدولة العثمانية التى كانت يومها صاحبة السيادة على مصر ، لم يجد إسماعيل بدا من تقديم يد العون للخليفة العثمانى ، فأرسل جيشا جرارا لقمع تلك الغـــارة الشعواء وصد العدوان على الخليفة ، وأن يكون البارودى رئيس ياور حرب فى هذا الجيش المصرى، فأظهر بسالة نادرة فى الميدان متشوقا للقاء من خرجوا على طاعة السلطان .

فما أن رست سفينة الجنود المصريين على الشاطىء حتى تقدم رفاقه وأخرج سيفه من قرابه ، وظل يلوح بسيفه ، وينظر نظرة الشزر معلنا الثورة الجامحة على من خرج على الولاء وشق عصا العصيان وذلك بجنان ثابت وعزم صبور وجرأة فى القتال وتفنن فى الضراب والنزال وتفان فى المصارعة واستعذاب الشهادة .

كل هذا ما حرك روح السلطان العثمانى حتى أنعم عليه بالوسام العثمانى من الدرجة الرابعة ، فى الوقت الذى جعله الخديوى إسماعيل ياورا بمعيته بعد عودته من الحرب حتى صار رئيسا للياورية فيما بعد ثم كاتما لسره .

ولما أعلنت روسيا الحرب على تركيا سنة ١٧٧٨ لم يخب ضوؤه ، ولم تفتر عزيمته بعد أن اشترك فيها ، كما صور ذلك فى قصيدة أرسلها إلى الشيخ حسين المرصفى ، ومطلعها :

هو البين حتى لا سلام ولا رد ولا نظرة يقضى بها حقه الوجد

وفيها يقول :

أدور بعينى لا أرى غـير أمة من الروس بالبلقان يخطئها العد

جوائ على هام الجبال لغارة يطير بها ضوء الصباح إذا يبدو

ولما أحرزه من نصر مظفر وحنكة فائقة أنعم عليه الخليفة برتبة اللواء وبنيشان الشرف من الدرجة الثالثة .

وبعد وصوله إلى أسمى الدرجات العسكرية عين مديراً للشرقية ثم محافظاً للعاصمة ، فلما كان عهد توفيق أسند إليه وزارة الحربية مع ديوان الأوقاف بعد أن ثار العسكريون المصريون بناظر الحربية عثمان رفقى فاستقال .

ولما نحى رياض وأسندت الوزارة إلى شريف ثم استقال تولى البارودى رئاسة الوزراء بعد أن أصبح زمام الأمور فى مصر إلى الضباط الذين يعتبرون الجراكسة أجانب كغيرهم من الأجانب .

وهكذا نرى أن البارودى أغدقت عليه الحيـــاة كل الإغداق فهو موضع ثقة من الحـاكم ، موفق فى اتجاهاته الوطنية ، قائد كأحسن ما يكون القواد .

حقق الكثير من طموحه وآماله التى رسمها فى مطلع حياته ، فكان موضع تقدير وإعجاب .

ما أخفق فى مطلب ، وما استكان فى مهمة ، حتى أعاد ســـيرة آبائه وأجداده .

إنها الحياة التى سقته بمائها العذب وأعطته بحسنها المتألق . ولكن من لى بهذا ؟؟

إنه الدهر وصروفه ، والعيش وحتوفه ، والأيام وما أعدت لبنيها من عثرات فى الخطوات ، ونكبات فى الغدوات والروحات .

إنها الحياة التى لا تدوم على حالة واحدة ، فهى فى مدها وجزرها ما بين فرح وهم وسرور وحزن وقبض وبسط ، وعلى حد قوله :

إذا أحسنت يوماً أساءت ضحى غد فإحسانها سيف على الناس جائر

فإنه لما أخفقت الثورة العرابية المصرية التي نددت بالاستعمار الإنجليزي والتدخل الأجنبي في شئون مصر ، حوكم البارودي مع زعمائها لأنه وإن رأى بادىء ذي بدء أن مصر لا تقدر على مجابهة هذا التدخل الأجنبي الخطير ، إلا أنه بحكم انضمامه تحت لواء حركة الضباط الوطنيين رأى أن الضرورة تفرض عليه أن يسير في ركابهم وينطلق كالسهم الوثاب لتحقيق حركة الجيش، فكان مغضوبا عليه من أصحاب السيادة حتى نفي مع زملائه إلى سيلان طيلة سبعة عشر عاما وبعض عام[1] .

وإذا كان البعد عن الوطن في حد ذاته يدعوه دائما إلى الشوق ، ويدفعه إلى التطلع لمسقط رأسه حتى ولو كان مرفوع الرأس عالي القدر إذ يكون في حوزة النصر ومجال الفخر ، كما هو موقفه في أقريطش ، مما هو واضح في قصيدته التي أنشدها بها أيام الحرب متشوقا إلى مصر قائلا :

سرى البرق مصريا فأرقني وحدي ... وأذكرني ما لست أنساه من عهد
فيابرق حدثني وأنت مصدق ... عن الآل والأصحاب مافعلوا بعدي
وعن روضة المقياس تجري خلالها ... جداول يسديها الغمام بما يسدي

مع أن الخديوي إسماعيل أرسله إلى المعركة مع بعض الجنود ليعاون الخليفة العثماني على قمع الثورة التي حركتها روسيا ودعمتها اليونان ، وكان فرحا مغتبطا بانضمامه إلى هذه الكتائب ، حتى أحسن القتال فأنعم عليه السلطان بوسام الدرجة الرابعة .

فمع أن البارودي في بعده عن وطنه كان مغتبطا باللقاء ، مسرورا بثقة الخديوي به ، إلا إن حنينه كان يتجسم على صفحات شعره ، وإحساسه بترك الأهل والرفاق جعله يتطلع إلى مصر وروضة المقياس وجداولها

---

(1) أقريطش (كريد) جزيرة مشهورة ببحر الروم إلى الجنوب الشرقي من بلاد اليونان ، كانت من أملاك الدولة العثمانية .

ومناظرها الطبيعية حتى سأل البرق أن يجيبه عن حقيقة ما تصير إليه نفسه .

فالليل يشهد بأرقه حتى اكتحلت عيناه بالدمع من جراء الشوق والحنين ، فيقول :

سل عنى الليل الطويل فإنه خبير بما أخفيه شوقا وما أبدى
هل اكتحلت عيناى إلا بمدمع إذا ذكرتك النفس سال على خدى
أصبر عنك النفس وهى أبية وهيهات صبر الظامئات عن الورد

إذا كان هذا حال بعده عن وطنه فى موقف اختاره لنفسه بطولة واعتزازا ، وهو دليل على رضى الحاكم وتقديره له حينذاك ، فما بالنا وقد أجبر على ترك الوطن قسرا ، وظل حقبة طويلة من الزمن طريدا شريداً ، للدخيل المستعمر يد طولى فى مذلته وهوانه ، والتحكم فى تصرفاته ومزاجه الخاص .

حتى إنه لم يطب له العيش مع رفاقه الذين أقاموا فى كولومبو سبعة أعوام ، إذ إن كلا منهم حاول أن يلقى تبعة الهزيمة على أخيه ، ويصب عليه وابلا من الأذى والسخرية ، وهو شىء لا يرتضيه ، لأن نفسه الحرة تأبى هذا العناد المرير والحقد الدفين ، حتى آثر أن يعيش وحده فى كندى طيلة عشرة أعوام .

فالرفيق فى رأيه صحبته تضايق الأنفاس وتزهق الأرواح ، وفى ذلك يقول :

أبيت فى غربة لا النفس راضية بها ولا الملتقى من شيعتى كثب
فلا رفيق تسر النفس طلعته ولا صديق يرى مابى فيكتئب
ومن عجائب مالاقيت من زمنى إنى منيت بخطب أمره عجب
لم أقترف زلة تقضى على بما أصبحت فيه فماذا الويل والحرب
فهل دفاعى عن دينى وعن وطنى ذنب أدان به ظلما وأغترب

فلا يظن بى الحساد مندمة فإنى صابر فى الله محتسب

لقد تخلى عنه الأصدقاء ، وكاد له الحاقدون حتى رموه بالبهتان واتهموه بالخيانة الوطنية ، فتشاءم من حياة خلا منها خل وفى، وصاحب أبى:

لعمرى لقد ولى الشباب وحل بى من الشيب خطب لايطاق مرده
فأى نعيم فى الزمان أرومه وأى خليل للوفاء أعده
وكيف ألوم الناس فى الغدر بعدما رأيت شبابى قد تغير عهده
وأبعد مفقود شباب رمت به صروف الليالى عند من لايرده
فمن لى بخل صادق أستعينه على أملى أو ناصر أستمده
صحبت بنى الدنيا طويلا فلم أجد خليلا فهل من صاحب أستجده
فأكثر من لاقيت لم يصف قلبه وأصدق من واليت لم يغن وده
أطالب أيامى بما ليس عندها ومن طلب المعدوم أعياه وجده

وإذا كان البارودى وفى لإخوانه ومحبيه ، فإنهم انصرفوا عنه متناسين التودد والصحبة التى دامت سنوات طويلة :

ولكن إخوانا بمصر ورفقة نسونا فلا عهد لديهم ولا وعد
أحن لهم شوقا على أن دوننا مهامه تميادون أقربها الربد[1]
فياساكنى الفسطاط مابال كتبنا ثوت عندكم شهرا وليس لها رد
أفى الحق أنا ذاكرون لعهدكم وأنتم علينا ليس يعطفكم ود

لقد علمته المحنة ودربته على معرفة الطبائع البشرية ، فكم من خل طلق المحيا بادى المودة وهو يضمر فى نفسه الحقد الدفين ، فهم يتمنون له العثرة ويطلبون له المكايد والنكبات، فالعين تشهد بذلك، والنظرة توحى بنواياهم الخبيثة ، فيقول :

---

(١) الربد : النعام ، يقال نعامة ربداء إذا كان لونها كلون الرماد .

واحذر الناس ما استطعت فإن النـ ... ـاس أحلاس خدعه وتماد[1]
رب خل تراه طلق المحيــا ... وهو جهم الضمير بالأحقاد
فتأمل مواقع اللحظ تعــلم ... ما طوته صحائف الأكباد
إن فى العين وهو عضو صغير ... لدليــلا على خبايا الفؤاد
وأناس صحبت منهم ذئابا ... تحت أثواب ألفـة ووداد
يتمنون لى العثار ويلقو ... ن بوجه إلى المودة صادى
أظهروا زخرف الخداع وأخفوا ... ذات نفس كالجمر تحت الرماد

فترى المرء منهم ضاحك السن وفى ثوبه دماء العباد .

معشر لا وأيدهم طاهــر المهـ ... ـد ولا كلهم عفيف الوساد
تلك آثارهم تدل على ما ... كان منهم من جفوة وتبادى

وبينما يئن البارودى من نكبته ، ويحس بأذى ينتابه يوم أن كان فى منفاه بسرنديب ، وعلى حد قوله .

أبيت عليلا فى سرنديب ساهرا ... أعالج ما ألقاه من لوعتى وحدى
أدور بعينى لا أرى وجه صاحب ... يريع لصوتى أو يرق لما أبدى
ومما شجانى بارق طار موهنا ... كما طار منبث الشرار من الزند
يمزق أستار الدجنة ضــوؤه ... فينسلها ما بين غور إلى نجد
أرقت له والشهب حيرى كليلة ... من السير والآفاق حالكة البرد
فبت كأنى بين أنياب حيــة ... من[2] الرقط أو فى برثنى أسد ورد

(١) أحلاس جمع حلس وهو كساء يوضع على ظهر البعير والحمار والفرس تحت السرج ، والتمادى مصدر تمادى القوم على معنى عادى بعضهم بعضا .

(٢) البرثن من السباع كالأصبع من الإنسان — وأسد ورد أى جرىء وردى اللون وهو ما بين الكميت والأشقر .

أقلب طرفى والنجوم كأنها ... قتير من الياقوت يلمع فى سرد

بينما البارودى تحفه هذه الأهوال وهو فى منفاه ، ويسبح فكره فى هذه الأخيلة التى تمنيه ضرا ما مرلكا ، إذ بالمصائب تتوالى عليه وعلى حد قول المتنبى .

رمانى الدهر بالأرزاء حتى ... فؤادى فى غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتنى سهام ... تكسرت النصال على النصال

فيأتيه نبأ وفاة زوجه حتى بكى عليها بكاء مدرارا ورثاها بزفرات حارة وأسى يتوهج بين جوانحه ، فهو القائل .

أوهنت عزمى وهو حملة فيلق ... وحطمت عودى وهو رمح طراد
لم أدر هل خطب ألم بساحتى ... فأناخ أم سهم أصاب سوادى
أقذى العيون فأسبلت بمدامع ... تجرى على الخدين كالفرصاد
ما كنت أحسبنى أراع لحادث ... حتى منيت به فأوهن آدى [٢]
أبلتنى الحسرات حتى لم يكد ... جسمى يلوح لأعين العواد
أستنجد الزفرات وهى لوافح ... وأسفه العبرات وهى بوادى
لا لوعتى تدع الفؤاد ولا يدى ... تقوى على رد الحبيب الغادى
يا دهر فيم جعلتنى بحليلة ... كانت خلاصة عدتى وعتادى
إن كنت لم ترحم ضناى لبعدها ... أفلا رحمت من الأسى أولادى
أفردتهن فلم ينمن توجعا ... قرحى العيون رواجف الأكباد
ألقين در عقودهن وصغن من ... در العيون قلائد الأجياد

---

(١) قتير — بفتح فكسر — رءوس مسامير الدروع — والسرد : اسم جامع للدروع .

(٢) الآدى : القوة .

يبكين من وله فراق حفية   كانت لهن كثيرة الإسعاد (١)
فخدودهن من الدموع ندية   وقلوبهن من الهموم صوادى

إلى غير ذلك من موت محب وفقد صديق ، فكم أخيه وهو فى منفاه بمن قضى نحبه وطوى أحله ، وله به رباط قوى ، وأواصر متوطدة ، فينعكس على نفسه بالأسى المرير .

وهكذا توالت الأحداث عليه من نفى وتشريد وتنكر الإخوان له ورميه بالسفه والبهتان والخيانة العظمى ، وحتوف الدهر برزئه حيث فوجىء بانتهاء أجل من تصبو إليه نفسه ، ومن له دور خطير فى راحة فؤاده ، حتى أرهقه الضنى ، فى القلب مادة همه وفى النفس علة انقباضهما ، وفى الفكر أسباب مشتعلة تعتلج فى الأحشاء وتطير فى الرأس وتصبغ الدنيا بلون دخانها ، وعلى حد قوله :

فلا عين إلا وهى عين من البكى   ولا خد إلا للدموع به خد

إلى من يشكو هذه الأهوال التى أحاطت به ، وهذه المحن التى أرقت جفونه وأسبلت دموع عينيه ! ! ؟

إلى الأصحاب وقد تنكروا له وخرجوا عليه أم يسرح بفكره فى نواميس الكون وسنن الحياة عله يجد منفذا يعينه وسبيلا يرد به قواه ، وطريقا يشد به عضده وجسمه الذى اعتراه الوهن وكساه الشحوب والهزال .

إنها الغاية المثلى التى يتسلى بها فيبل غلته ويطفىء لوعته ، حتى نراه يسبح بين جنة من الأمل تشتجر أغصانها وتصدح أطيارها وتمتنق غدرانها فكاد أن يطرد اليأس الذى تلظى بناره أمدا طويلا ، وبعد أن كان القلب يهبط به الخوف والحذر فقد أدركه شىء من السكينة وعاش فى شىء من الفسحة والرجاء .

---

(١) الوله : الحزن والحفية : فعيلة بمعنى فاعلة من حفى به (كرضى) حفاوة إذا بالغ فى إكرامه .

لقد تمسك بحبل الله المتين حتى رد الأمور كلها إليه سبحانه وتعالى ، فإن ضاقت الطرق اليوم فستنفسح غدا .

فيا قلب صبرا إن ألم بك النوى ... فكل فراق أو تلاق له حـــد
فقد يشعب الإلفان أدناهما الهوى ... ويلتئم الضدان أقصاهما الحقد
على هـذه تجرى الليالى بحكمها ... فآونة قـرب وآونة بعـــد

ويقول :

فلا ضير إن الله يعقب عودة ... يهون لها بعد المواصلة الصد

على معنى أنه لا ضرر فيما يلقاه من جراء جفاء أصدقائه مادام أن الله عز وجل سيبدل الأحوال ، فهو المرجو أن يحيل هذا الفراق الأليم إلى عود وصلة متينة .

وهو إذ يئن فى منفاه لبعـده عن وطنه وصحبه ، ويصور ما يصادفه من أسى مرير قائلا .

هل لسلام العليـل رد ؟ ... أم لصباح اللقاء وعد
أبيت أرعى الدجى بعين ... غذاؤهـا مدمع وسهد
لاصاحب إن شكوت حالى ... يرثى ولا سامع يرد .

نراه يستشعر الأمن فيحـدوه الأمل فى الله للخلاص من شر مستطير أوهنه فيقول .

عسى إلهى يفك أسرى ... فهو فعول لمـــا يود

ومن هذا بدأ الزهد يشق طريقه إلى قلبه، ويلقى بشعاعه إلى منافذ فكره حتى إنه فى رثائه لزوجه وهو فى محنته اتخذ أسلوبا فى الرثاء يغاير ما كان عليه رثاؤه لأبيه وهو ما زال فى بحبوبة العيش .

فرثاؤه لأبيه يغلب عليه الإشادة بمفاخره ، والتباهى بفعاله ، أما رثاؤه

لأمه فعلى ما فيه بث لواعج همه وتصوير لزفرات نفسه الحارة ، فيه نظرة لنواميس الحياة ونظام الكون الذى لا يبقى ولا يذر ، فلا خلد لأحد ، ولا سرمدية لمخلوق .

كل امرىء يوما ملاق ربه	والناس فى الدنيـــا على ميعاد
وكفى بعادية الحوادث منذرا	للغافلين لو اكتفوا بعوادى
فلينظر الإنسان نظرة عاقل	لمصارع الآباء والأجداد
عصف الزمان بهم فبدد شملهم	فى الأرض بين تهائم ونجاد
دهر كأنا من جرائر سلمه	فى حبر يوم كريهة وجلاد
أفنى الجبابر من مقاول حمير	وأولى الزعامة من ثمود وعاد [1]
ورمى [2] قضاعة فاستباح ديارها	بالسخط من سابور ذى الأجناد
وأصاب عن عرض إيادفأصبحت	منكوسة الأعلام فى سنداد
فسل المدائن فهى منجم عبرة	عمار أت من حاضر أو باد
كرت عليها الحادثات فلم تدع	إلا بقايا أرسم وعمـــاد
واعكف على الهرمين واسأل عنهما	بلهيب فهو خطيب ذاك الوادى
تنبئك ألسنة الصموت بما جرى	فى الدهر من عدم ومن إيجاد
أمم خلت فاستعجمت أخبارها	حتى غدت مجهولة الإسناد

---

(١) الجبابر ج جبار ـ المقاول ج مقول بكسر الأول وسكون الثانى وهو الملك أو من ملوك حمير ـ وحمير قبيلة تنتسب إلى حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان جد كثير من القبائل اليمنية ، واستمرت دولتهم من أواخر القرن الثانى قبل الميلاد إلى أوائل القرن السادس، وعاصمة مملكتهم كانت تسمى ظفار، وقد حاربت الفرس والحبشة،وكانوا يسكنون أول أمرهم غربى صنعاء.

(٢) قضاعة قبيلة يمنية تنسب إلى عمرو بن مالك بن حمير ، وقضاعة لقبه وسابور معرب شاهبور ولقبه خواست وهو ابن أردشير . وأحد الأكاسرة ملوك الفرس ، والأجناد ج جند وهم العسكر والأعوان .

فعلام يخشى المرء صرعة يومه ... أو ليس أن حيـــاته لنفاد
نعس امرؤ نسى المعاد ومادرى ... أن المنون إليه بالمرصـاد

وهذا كله قد يقلل من شدة الهول حتى قال فى القصيدة :

فاستهد يا محمود ربك والتمس ... منه المعونة فهو نعم الهـادى
واسأله مغفرة لمن حل الثرى ... بالأمس فهو مجيب كل منادى

وما قوله فى ختام القصيدة :

قد كدت أقضى حسرة لولم أكن ... مترقبا لقياك يوم ميعـــاد

إلا دليل على أنه يهون على نفسه الخطب طالما أن الآخرة موطن اللقاء وفيها يتبع المرء خليله الذى هو على شاكلته ، وعلى حد قول الحق عز وجل (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شىء) .

وهكذا تغيرت ملامح مراثيه بما مسه من زهد فى الحيـاة ، وما ناله من صفاء إيمان وثقة بالله عز وجل ، حتى أفرد فى ديوانه بعضا من المقطوعات والقصائد التى ضمنها فلسفة الحياة التى تدفع الإنسان إلى العزوف عن الحياة الزائفة ، من مثل قوله :

كل حى سيموت ... ليس فى الدنيا ثبوت
حركات سوف تفنى ... ثم يتلوها خفوت
وكلام ليس يحلو ... بعده إلا السكوت
أيها السادر قل لى ... أين ذاك الجبروت
كنت مطبوعا على النطـ ... ـق فما هذا الصموت
ليت شعرى أهمود ... ما أراه أم قنوت
أين أملاك لهم فى ... كل أفق ملكوت[1]

---

(١) أملاك ج ملك (بفتح فكسر) والملكوت الملك ــ بضم فسكون ــ .

زالت التيجان عنهم … وخلت تلك التخوت[١]
أصبحت أوطانهم من … بعدهم وهى خبوت[٢]
لا سميع يفقه القو … ل ولا حى يصوت
عمرت منهم قبور … وخلت منهم بيوت
لم تذد عنهم نحوس الـ … دهر إذ خانت بخوت[٣]
خمدت تلك المساعى … وانقضت تلك النعوت
إنما الدنيا خيال … باطل سوف يفوت
ليس للإنسان فيها … غير تقوى الله قوت

وبالتأمل فى قصيدته الزهدية وهى من لزوم ما لا يلزم :

نراه يحقر شأن الحياة ، فالموت هو القريب ، والخلد فى الحياة هو البعيد والخوف كل الخوف ليس من فوات شىء فى الدنيا ، وإنما الخوف الشديد من لقاء الله الله عز وجل يوم التناد .

فليس دون الحمام مبتعد … وليس نحو الحياة مقترب[٤]
ياواردا لايمل مورده … حذار من أن يصيبك الشرب
تصبو إلى اللهو غير مكترث … واللهو فيه البوار والترب[٥]
وتترك البر غير محتسب … أجرا وبالبر تفتح الأرب[٦]

---

(١) التخوت ج تخت ، ما يجلس عليه وخاصة ما يجلس عليه الملك .
(٢) الخبوت ج خبت ـ بفتح الخاء وسكون الباء ـ وهو ما اتسع واطمأن من الأرض .
(٣) البخوت : الحظوظ .
(٤) الوارد : المشرف على الماء ـ الشرب مصدر شرب كفرح بمعنى عطش
(٥) الترب مصدر ترب من باب فرح أى خسر وافتقر .
(٦) الأرب ـ بضم الهمزة وفتح الراء ج أربة (بضم فسكون) وهى العقدة

فتب إلى الله قبل مندمة ‌ ‌ ‌ تكثر فيها الهموم والكرب

والتباهي بالنسب والجوار الدنيوى منقطع، ما دام القبر يضم المتباعد في القرابة ويجمع بين النقيضين .

كل امرىء سائر لمنزلة ‌ ‌ ‌ ليس لها عن فنائها هرب
وساكن بين جيرة قذف ‌ ‌ ‌ لا نسب بينهم ولا قرب (١)
فى قفرة للصلال مزدحف ‌ ‌ ‌ فيها والضاريات مضطرب (٢)

ولا حيلة تنفع لدرء هذا المصير الحتمي ، فالموت لا يفر منه مخلوق .

لا الباز ينجو من الحمام ولا ‌ ‌ ‌ يخلص منه الحمام والخرب
مسلط فى الورى فلا عجم ‌ ‌ ‌ يبقى على فتكه ولا عرب
فكم قصور خلت وكم أمم ‌ ‌ ‌ بادت فغصت بجمعها الترب
فنزل عامر بقاطنه ‌ ‌ ‌ ومنزل بعد أهله خرب

ولن يستطيع المرء أن ينفذ من عقابه يوم العرض الأكبر مهما اتخذ السبل ، فكان اليفاع الشامخ والحفير تحت الأرض حصنا له :

وشاهد موقفا يدان به ‌ ‌ ‌ فالويل للظالمين والحرب (٣)
فاربأ يفاعا أو اتخذ سربا ‌ ‌ ‌ إن كان يغنى اليفاع والسرب

ويعجب من ابن آدم الذى أحب البقاء وبغض الفناء، حتى إذا أتاه ما يكره وما لم يكن فى حسبانه انزعج وأصيب بالمكروه .

إن ابن آدم فى الدنيا على خطر ‌ ‌ ‌ لا يستقيم له قصد ومنهاج
كأنما هو فى فلك تحيط به ‌ ‌ ‌ من جانبيه أعاصير وأمواج
يهوى البقاء ومكروه الفناء به ‌ ‌ ‌ ويستعز بأمن فيه إزعاج

(١) قذف : بعيدة .

(٢) القفرة الخلاء من الأرض - والصلال ج صل - بكسر الصاد وتشديد اللام وهى الحية - والضاريات الوحوش . ‌ ‌ ‌ (٣) مصدر حربه كطلبه

وهو لا يهتم بمظاهر الحياة فخيرها كشرها ونعيمها كبؤسها ، ومن ثم استوى عنده غناء الطير ونعاب الغراب .

لا أحفل(١) الطير إن غنت وإن نعبت   سيان عندى صفار وشحاج

وفى قصيدته التى مدح بها الرسول عليه الصلاة والسلام على ما فيها من تمجيد لرسول الله صلى الله عليه الصلاة والسلام وحب مكين فى قلبه له ، فإنه ختمها بالأمل المرجو فى ان يغفر الله له زلته فيقول :

ولا تكلنى إلى نفسى فإن يدى   مغلولة وصباحى غير منبلج
مالى سواك وأنت المستعان إذا   ضاق الزحام غداة الموقف الحرج
لم يبق لى أمل إلا اليك فلا   تقطع رجائى فقد أشفقت من حرج

وهكذا تولد الزهد فى قلبه ، وسرى تياره على صفحات شعره بسبب أحداث الحياة التى هزته ، ومفاجآت القدر التى هصرته ، وتبدل حياته الناعمة وطموحه الوثاب ، فكانت حياة الشظف والأهوال الجسام .

وإذا كان فى زهده كثيرا مايدعو إلى ترك الترف وموائد الخمور من مثل قوله :

دع الحميا فلابن حانتها   من صدمة الكأس لهذم ذرب (٢)
تراه نصب العيون متكئا   وعقله فى الضلال مغترب
فبئست الخمر من مخادعة   لسلبها فى القلوب محترب (٣)

(١) صفار أى كثير الصوت ، وغراب شحاج كثير الشحيج كالنعيب وهو صوت الغراب أو صوت غليظ له .

(٢) حميا : بضم الحاء وفتح الميم وتشديد الياء . أى سورتها وشدتها ـ ابن الحانة : السكير ـ اللهذم : السنان القاطع ، وذرب : حاد .

(٣) محترب أى حرب مصدر ميمى لاحتربوا أى تحاربوا .

إذا تفشت بمهجــة قتلت   كما تفشى فى المبرك الجرب
فتب إلى الله قبـل مندمة   تكثر فيها الهموم والـكرب
واعتد على الخير فالموفق من   هذبه الاعتياد والدرب[١]

فهو يضيق ذرعا بتيار المجون والطغيان ، فهل معنى ذلك أنه كان فى شبابه مولعا بهـــذا الترف ، تواقا إلى كئوس الفساد ، حتى استشعر فى أخريات أيامه بوخز يحس به وضمـــير يؤنبه ، فأقبل على الله بنفس لوامة ، تسأل الصفح والمغفرة ، مما هو صنيع أبى نواس الذى قضى حياته فى المجون ، وحينما حضرته الوفاة قال .

يارب إن عظمت ذنوبى كثرة   فلقد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن   فبمن يلوذ ويستجير المجرم
أدعوك رب كما أمرت تضرعا   فإذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى إليك وسيلة إلا الرجا   وجميـل عفوك ثم إنى مسلم

ولـكن الحقيقة أننا لو تصفحنا تاريخ حياته نرى أنه توثب منذ مطلع حياته إلى العلا ، وألف الجد والحياة البعيدة عن الهوى المضل ، لهج بالحروب لا يعرف الخفض ولا يصحب الفتاة الرداح مما يفهم من قوله .

لهج بالحروب لا يألف الخفـ   ـض ولا يصحب الفتاة الرداحا[٢]
مسعر للوغى أخو غدوات   تجعل الأرض مأتما وصياحا

إشعال الحرب سجية فيه ، والتصميم على درء العدو وصده أمر حتمى ، لأنه الشرف كل الشرف والعزة كل العزة ، حتى كان الرى لا يرويه ، والأمانى الجدية لا تنتهى وعلى حد قوله .

وبى ظمأ لم يبلغ الماء ريه   وفى النفس أمر ليس يدركه الجهد
أود وما ود امرىء نافعاله   وإن كان ذا عقل إذا لم يكن جد

---

(١) هذبه : نقاه وأصلحه ـ والدرب الاعتياد مصدر درب بالشىء من باب فرح .

(٢) الرداح : المملوءة الجسم ـ مسعر : موقد نار .

ومالى من فقر لدنيا وإنما طلاب العلا مجد وإن كان لى مجد

لحياة البارودى حافلة بطلب العلا ، والأمانى العريضة التى تتنافى مع الهزل والحياة العابثة .

أما ما قد يلمح من بعض قصائده أنه ألقى بدلوه يوم أن كان فى شبابه ، بين موائد المجون . من مثل ماورد(١) فى قصيدته التى على روى قصيدة النابغة الذبيانى ومطلعها .

أمن آل مية رائح أو مغتد عجلان ذا زاد وغير مزود

فالبارودى لم يصور أحداث نفسه . وإنما ينقل لنا مشاهد أهل الترف فى العصور الجاهلية ، وذلك من باب إظهار البراعة الشعرية محاكاة للأقدمين من الشعراء . وخصوصا أنه مال إلى معارضتهم والاقتداء بهم فى كثير من منهجهم الشعرى .

فأحداث الحياة المروعة هى التى غيرت فكره ومعانيه الشعرية ، وليس الشعور بالخطيئة من جراء اقترافه الآثام والجلوس على حميا الكئوس والنظرة العابثة فى شتى مجالات الحياة الصاخبة بالفتن والمفاسد . إن زهده مبعثه التعثر فى الحياة ، وتجهم الأيام عليه حتى انتكست حياته المترفة وعيشته الرغيدة وحظه السعيد ، بحياة عبر عنها فى قصيدته وهو بسرنديب قائلا .

خليلى هل طال الدجى أم تقيدت كواكبه أم ضل عن نهجه الغد

أبيت حزينا فى سرنديب ساهراً طوال الليالى والخليون هجد(٢)

فزهد البارودى لسبب من الأسباب التى تعرض للبشر من إخفاق فى طلب مجد أو وصال أو لمحنة قد تمس بنى الإنسان، مما تكون حبلا متينا للعزوف عن بهرج الحياة وزخرفها الزائف ، وليس زهده فطريا كما هو حال الزهاد

---

(١) ص ١٢٥ ديوان البارودى ج١ ط ١٩٥٤ على الجارم - محمد شفيق معروف

(٢) الخليون ج خلى وهو الخالى من الهم وهجد ج هاجد وهم النائمون ليلا

فى القرن الأول الهجرى الذين تمثـلوا الحياة بصخبها المنقطع ومتعتها التى لا تدوم من غير أن ترتبط ذلك بمزاجهم الخاص ، فزهدهم لم يكن نزعة فردية وإنما كان لونا إسلاميا اصطبغ به المجتمع الجديد كله[1] .

وإذا كان البارودى يحـكى إشعاعات نفسه ، وخواطره التى تئن من شظف الحياة وأحداث الكون مما يستبين من قوله :

يأيها الظالم فى ملكه أغرك الملك الذى ينفد
اصنع بنا ما شئت من قسوة فالله عدل والتلاقى غد

وقوله :

لا يهدأ الدهر من ظلم يحاوله فإن قضى وطرا من غدرة عادا
يعلو بهذا ويرمى ذاك عن عرض كطارد يقتنى صيدين إذ عادى
أباده الدهر رغما بين أسرته كما أباد بريح صرصر عادا[2]
فاعرف إلهك واحذر أن تبيت على وزر ولا تتخذ ظلم الورى عادا

فهو يحكى تجربته الخاصة ، ومآسيه التى دفعته إلى تمثل القوة العليا التى تبطش بالظالمين .

فهو يسلم زمام نفسه للحق عز وجل ، فهو الواقى من كل سوء ، ولا يخيب رجاء من مد يده إليه ، حتى قال :

أسلمت نفسى لمولى لا يخيب له راج على الدهر والمولى هو الواقى

وإذا كان نظام الكون فيـه لمسات شر ومتاعب قاسية قد تلحق بنى الإنسان ، فلا دهشة تلحقه مما حل به من ضنك وضيق نفسى ، فإنها سنة الحياة التى تجود لتسلب ، وتسلب لتجود وتعطى لتمر ، وتمر لتحلو .

أسلمت نفسى لمولى لا يخيب له راج على الدهر والمولى هو الواقى
وهون الخطب عندى أننى رجل لاق من الدهر ما كل امرىء لاق

---

(١) لى بحث حول هذا ص٨٤ كتابى الأدب العربى بين الزهد والتصوف
(٢) ج عادة .

يا قلب صبراً إنه قــدر يجرى على المرء من أسر وإطلاق
لا بد للضيق بعد اليأس من فرج وكل داجية يوماً لإشراق

مع هذه اللمسات التى تكشف جوانبه الملتاعة ، فيتضح كثيراً بين زهده عما كانت للشعراء الأقدمين الذين كم أطالوا فى هذه القيثارة الزهدية .

وعلى سبيل المثال ضربه الأمثال بالأمم السالفة حتى تتم العظة والعبرة من مثل قوله :

لا عيش إلا للنفاد فاحبب حياتك أو فعاد
وابخل بنفسك أوفجد كل الأمور إلى فساد
أين الأولى شقوا البحو ر وشيدوا ذات العماد
ملكوا التهائم والنجا ئب والحواضر والبوادى[1]
بل أين أصحاب الوفو د وأين أرباب الجلاد[2]
الطاعنون الطاعنو ن القائلون بكل نادى
الكاشفون الضر وال عافون عن ذنب العباد
بل أين صناع القري ض الجزل والكلم الفراد
كالشاعر الضليل أو قس بن ساعدة الإيادى
لعب الزمان بجمعهم ورمى بهم فى كل واد
فكأنهم لم يلبثوا إلا بياضاً فى سواد[3]

فهى أفكار الأقدمين الذين كانوا فى رثائهم قد يضربون الأمثال بالملوك الأعزة والأمم السالفة ومن كان له صولة ولفتة مثيرة ، يقول الحلى .

---

(١) التهائم اسم مكان بعينه فى جزيرة العرب والمراد المكان المنخفض مطلقاً ، والنجائد الأراضى العالية .

(٢) الوفود : من كانت تقصدهم وفود الناس وهم الملوك الجلاد: للقتال .

(٣) أى كأنهم لم يمكثوا غير بياض نهار اتصل ودخل فى سواد الليل .

إن لمت صرف الدهر فيه أجابنى ... أبت النهى أن يعتب المقدور
أو قلت أين ترى المؤيد قال لى ... أين المظفر قبل والمنصور
أم أين كسرى أزدشير وقيصر ... والهرمزان وقبلهم سابور
أين ابن داود سليمان الذى ... كانت بجحفله الجبال تمور
والريح تجرى حيث شاء بأمره ... منقادة وبه البساط يسير
فتكت بهم أيدى المنون ولم تزل ... خيل المنون على الأنام تغير
لو كان يخلد بالفضائل ماجد ... ماضمت الرسل الكرام قبور
كل يصير إلى البلى فأجبته ... إنى لأعلم واللبيب خبير

وبالتأمل فى قوله لبيد بن ربيعة العامرى يرثى أخاه أربد .

بلينا وما تبلى النجوم الطوالع ... وتبقى الجبال بعدنا والمصانع
وقد كنت فى أكناف جار مضنة ... ففارقنى جار بأربد نافع
فلا جزع إن فرق الدهر بيننا ... وكل فتى يوما به الدهر فاجع

نحس بأن البارودى ربما أنه قد تمثله وقت إنشاده .

بلينا وسربال الزمان جديد ... وهل لامرىء فى العالمين خلود
قضى[١] آدم فى الدهر وهو أبو الورى ... وكل الذى من حبله سيبيد
فلا تبك ميتا حان يوم رحيله ... فللموت ما يمضى الفتى ويرود

فيبلى الإنسان ، ويبقى الفلك الدوار يجرى ، والحياة منقطعة ، فنهاية كل حى إلى فناء ،

دع الفلك الدوار يجرى ولا تسل ... أفوز كهل أم أهل وليد[٢]

---

(١) تعنى : مات .

(٢) فوز : مات وهلك ، الكهل من وخطه الشيب ، أهل الطفل : رفع صوته بالبكاء عند الولادة . الوليد الطفل المولود ، والمعنى أن دورة الفلك تستلزم الحياة والفناء فعلى الإنسان الاستسلام .

فما هذه الدنيا وإن جل قدرها ... سوى مهلة تأتى لها بصدود
يتوخ(١) بها الأنفاس وهى نسائم ... وتعفو بها الأبدان وهى صعيد
فياضاربا فى الأرض يرتاد غاية ... رويدك إن الفوز منك بعيد

وواضح أن البارودى فى فلسفته الزهدية لم يكن عميقا فى مغزاه ، فأكثر معانيه قريبة من الواقع ، وهى من المفاهيم المتداولة بين أفكار عامة الناس ، مما يدل على أن زهده كان أقرب إلى فطرته ، وأميل لمسح جراحه الدامى ، وقلقه السارى .

حتى إنه إذا عارض فى زهده أصحاب المواهب الفلسفية العميقة سرعان ما يخبو ضوؤه ، فيتعثر عن مناهضتهم والوصول إلى فكرهم المتأصل فى سبر غور الأفكار البعيدة المرمى .

ويتضح ذلك فى قوله السابق :

لا أحفل الطير إن غنت وإن نعبت ... سيان عندى صفار وشحاج

وقوله :

كل امرىء سائر لمنزلة ... ليس لها عن فنائها هرب
وساكن بين جيرة قذف ... لانسب بينهم ولا قرب
فى قفرة للضلال مزدحف ... فيها وللضاريات مضطرب

مما فيه أنه أصبح لا يهتم بمظاهر الحياة ، حتى استوى عنده غناء الطير ونعاب الغراب ، فخيرها كشرها ونعيمها كبؤسها ، والكل مآله إلى القبور التى تجمع بين المتباعدين فى النسب ، والمتباينين فى أواصر القربى .

هذه القبور التى تضم الحيات والوحوش ، فهى موطن مخيف ، ومسكن مروع .

---

(١) يتوخ : تسكن ـ تعفو : تهلك وتزول ـ الصعيد : التراب .

ويبدو أن البارودى حاول أن يعارض أبا العلاء المعرى فى قصيدته التى رثى بها فقيها حنفيا ومن ذلك قوله :

رب لحد قد صار لحدا مرارا ضاحك من تزاحم الأضداد
ودفين على بقايا دفين فى طويل الأزمان والآباد

وقوله :

غير مجد فى ملتى واعتقادى نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعى إذا قيس بصوت البشير فى كل ناد

فهما يتفقان فى أن المكلوم يستوى عنده رنة البهجة وهزة الأسى ، وأن القبور التى هى من مصائر البشر قد تجمع الطبائع المتباينة ، وتضم بنى الإنسان وقد اختلفت أصولهم ، وتباعدت وشائج القربى والصفات المتقاربة بينهم ، وإن كان أبو العلاء لون هذه المعانى بفكره العميق ، وفلسفته التى غذت رواء تأملاته ، ونظرته إلى هذا المصير الإنسانى .

فالفلسفة اليونانية التى شرب من رحيقها لونت أخيلته ، ومدته بهذه الصور التى جعلت معانيه عميقة المغزى ، حتى غمر قوله الأفئدة فاقتنع العقل بقوله وسكنت النفوس لحقائقه ، مما لم يصل إليه البارودى الذى تربى تربية عسكرية ، فلم ينفذ الفكر الفلسفى إلى قلبه ، لأنه لم يتخذ منه زادا يعينه على النظرة الثاقبة تجاه أحداث الكون ، إن كان ولا بد فتجاربه الخاصة ، ودربته الطويلة المدى ، وارتباطه بغيره ، وإخفاقه فى بعض جوانب الحياة ، كل ذلك هو الذى أشعل وجدانه ، فولد معانيه ، وصبغها بتيارات مختلفة تتراءم مع مع اتجاهاته الفكرية ونظرته الشاملة للكون .

وبعد :

فزهد البارودى وإن لم يكن طبعا أصيلا فيه بادىء ذى بدء ، لأن حياته كانت صاخبة بالحركة ، مليئة بالنشاط المتقد ، فى جو يغلب عليه الظفر

بمباهج الدنيا ، والعيش الذى يكاد يصرف صاحبه عن نظرة فيها مسحة قناعة أو اكتفاء بأدنى معيشة ، فزهده وإن لم يكن طبعا أصيلا فيه ، إلا أن تقلبات الدهر ، ونكبات الأيام غيرت مجرى أفكاره فراح ينظر إلى ما أمامه بمنظار يلوح من خلاله النظرة القاتمة للحياة ، مصورا نواميس الكون ومصائر الإنسان بلمسات زهدية تنم عن احتقاره للحياة التى حرص عليها قبل ذلك .

فتجربته مصرته حتى كان زهده شعاعا ينم عن نفسه الكئيبة ، وإن كان حاكيا لغيره فى بعض جوانبه الزهدية .

من قضايا النقد الأدبي

(الخيال وأثره فى الإبداع الشعرى)

ا . د . طه عبد الرحيم عبد البر

أستاذ الأدب والنقد بجامعة الأزهر

لم يول النقاد القدامى الخيال عناية كبيرة . فقد كان الحديث عنه من إهتمام الفلاسفة . فاعتقد « سقراط » أن خيال الشاعر نوع من الجنون العلوى ورأى « أفلاطون » أن الشعراء ممسوسون . وأن الأرواح التى مستهم قد تكون خيرة . وقد تكون شريرة . أما « أرسطو » فقد اعترف لصاحب الملكة المتخيلة بالمكانة اللائقة به[1] .

وقد لعب الخيال دورا رئيسيا فى فنون الشعوب البدائية . وبخاصة فى الأساطير واتهم الشعر القديم بإنعدام الخيال فيه عند مقارنته بالأدب الإغريقى الذى يزخر بالأساطير والآلهة . ونستطيع أن ندفع هذا الإتهام إذا عرفنا أن أدب كل أمة إنما هو إنعكاس لظروفها وحياتها الإجتماعية ومدى ما وصلت إليه من حضارة وتقدم .

وبما أن الشعر العربى قد نشأ فى المرحلة الرعوية من تطور العرب التاريخى بين وضوح الصحراء . وصفاء السماء . فقد اتسم تبعا لذلك بالواقعية والحسية وعنى بتصوير الجزئيات الدقيقة مبتعدا عن الخيال الأسطورى . بينما نشأ الأدب الإغريقى فى قلب الغابات المتشابكة . والجبال الشامخة . فأتاحت مثل

---

(١) انظر ص ١٣ وما بعدها من كتاب أرسطو : فن الشعر . ترجمة د . عبد الرحمن بدوى مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٥٣ .

هذه البيئة لخيال الشعراء أن ينشط . فتصور أن خلف كل شجرة وحشا . وأن على قمة كل جبل إلها . وفى كل واد أرواحا . وهكذا . .

والقدرة على التخيل ميزة إنسانية . فبينما يعيش الحيوان فى دائرة مجاله إدراكى محدود بالزمان والمكان . نرى الإنسان يملك قدرة ذهنية فائقة على تخيل عوالم تتجاوز آفاقها الواسعة حدود الواقع المحصور فى دائرة إدراكه . فبمقدوره أن يتخيل صورا من الماضى البعيد . أو ينشىء صورا جديدة لم لم تكن موجودة من قبل . وهذا هو التخيل . وهو نوعان :

(أ) استرجاعى : يقوم على استعادة صور ماضية تمثل مدركات سبقت معرفتها .

(ب) إبداعى : يقوم على إنشاء صورة جديدة تنطوى على قيم فنية تجعل الإنسان يتجاوز ذاته وعالمه .

ومع أن هذا الإبداع ليس إيجاداً من عدم وإنما يعتمد على عناصر سابقة وأنه ليس إطلاعا على شىء كان موجوداً من عدم وإنما يعتمد على عناصر سابقة وأنه ليس إطلاعا على شىء كان موجوداً فحسب . وإنما هو نظرة جديدة إلى الأشياء . فإن المبدع يفكك المعلومات السابقة لينتزع بعض عناصرها ويركب منها تركيبات جديدة فى تنظيم جديد لعمله الإبداعى . ويختزن اللاشعور الذكريات والتجارب والخبرات السابقة . وتأتى القصيدة لا تسجيلا لما أدركه الشاعر فحسب . ولكن الوعى واللاوعى يشتركان معا فى بناء القصيدة . والخيال فيها ليس حليه، وإنما له دور أساسى فى البناء الشعرى إذ به يستكمل التعبير إزاء نقص أدوات التعبير .

وقد عرف النقاد للخيال قيمته فى الإيضاح والتفسير . وأثره فى الإبداع الشعرى والموازنات والشروح بالرغم من اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم النقدية .

فالخيال فى نظر الكلاسيكيين الغربيين موهبة عظمى لا يستغنى عنها الشاعر وهو عند الرومانسيين قوة حيوية مبدعة لا يكون الشعر شعراً إلا بها كما أنه وسيلة أساسية لإدراك الحقائق .

وإذا كان النقاد الكلاسيكيون قد آمنوا بالعقل وجعلوه وسيلتهم فى الوصول إلى الحقيقة . فقد أحل الرومنسيون الخيال محل العقل . واحتكموا إليه . وجعلوه المنفذ الوحيد للحقيقة .

وإذا كان الخيال قد لقى اهتماما خاصا عند شعراء الرومانتيكية بصفة عامة فقد حظى الخيال عند « كوليردج » باهتمام بالغ . وهو عنده أساسى فى عمليات المعرفة .

ويرى كوليردج أن تلك القوة السحرية التركيبية التى نطلق عليها اسم الخيال إنما تظهر فى التوفيق بين الخصائص المتنافرة أو المتناقضة . وفى إظهار الجدة فيما هو مألوف . وإن أروع مايحققه الخيال هو خلق الملائمة بين الدوافع التى تبدو غير مترابطة وسبكها فى نظام واحد يخلق التوازن والاعتدال[١] ...

أما « وردزورث » فلم يهتم بالبحث فى الخيال من حيث هو بقدر ماعنى بأثره فى الصورة الفنية الشعرية . والخيال عنده هو تلك القدرة الكيميائية التى تمتزج بها العناصر المتباعدة فى أصلها كى تصير مجموعا متآلفا منسجما . وهو أهم هبة أنعم الله بها على الشاعر .

والشعر عنده نتاج الخيال والعاطفة . وهكذا كان شعراء الرومانسية الإنجليز من أشد الناس اعترافا بقوة الخيال المبدعة . وكذلك كان شعراء الرومانسية الألمان . والرعيل الأخير من شعراء الرومانسية الفرنسية . وشعراء الرمزية فى أواخر القرن التاسع عشر فى فرنسا .

---

(١) أنظر Richords: Coleridge on imagination p. 112. London 1955

أما الرومانسية العربية فقد بدأت بمطران الذى يعتبر جسرا بين الكلاسيكية والرومانسية . ثم تدعمت أركانها بمدرسة « الديوان » وجماعة « أبولو » ممثلة فى شعرائها من أمثال إبراهيم ناجى . وعلى محمود طه والشابى والهمشرى وغـــيرهم .

وقد لاحظ شكرى أحد أعلام مدرسة الديوان أن الخيال والوهم ملتبسان فى آراء النقاد . ولذلك فرق بين الخيال والوهم . حين قرر أن الخيال وسيلة لإدراك الحقائق التى يعجز الحس المباشر أو المنطق العقلى عن إدراكها . بينما الوهم هروب من الواقع والحقائق وتلفيق لصور تضلل عن الحقيقة بدل أن تهدى إليها . ويشمل الخيال كل ما يتخيله الشاعر من وصف جوانب الحياة. وعواطف النفس . وحالات الفكر .

وفى الحق أن هذه التفرقة بين الخيال والوهم تدل على رهافة حس ورقة ذوق . وحسن تفهم للشعر .

وللمازنى رأى خاص فى الخيال . فهو يعتبر الشعر ابن الخيال . وإذا لم يكن للخيال فيه مجال فهو غث لا خير فيه . لكنه يعتبر الشطط فيه ومخالفة الواقع ليس آية النبوغ والبراعة . ولكن آيتهما فى صدقه وعدم تجافيه للحقائق(١) .

هذا ويبدو أثر الخيال فى الشعر العربى فى ناحيتين :

١ — فى العناصر البنيوية للشعر من مجاز وتشبيه وصور شعرية وقد كان نصيب الشعر العربى من هذا النوع كثيرا خاصة بعد ازدهار مدرسة البديع.

٢ — فى المضمون القصصى والأسطورى وهو قليل عند العرب الأقدمين لأن الشعر العربى التقليدى شعر غنائى وجدانى وهو أكثر اهتماما بالواقع .

---

(١) راجع : إبراهيم عبد القادر المازنى . حصاد الهشيم ص ٢٢٩ المطبعة العصرية بمصر ١٩٢٥ .

ومما تقدم يتضح لنا أن الخيال عند النقاد على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم النقدية يعتبر عنصراً أساسياً من عناصر الأدب ومقوماته . كما أن له دوره الرئيسى وأثره الملموس فى الإبداع الشعرى . وقد عرف بعضهم الشعر بأنه تعبير عن الخيال . وهم من أجل ذلك يعتبرون الكلام المشتمل على الخيال أشد تأثيراً فى النفس من الكلام الذى يكون حقيقة كله . ومن هنا دار على ألسنتهم كثيراً قولهم « المجاز أبلغ من الحقيقة » لأنهم رأوه أحسن موقعاً فى القلوب والأسماع . ولأن الكلام المشتمل على الخيال يجعل النفس شديدة الأنس به ، سريعة إلى التأثر بصوره والانفعال به . . .

محمد حسن فقى فى تجربة أدبية

« مكة » قدس الأقداس

دكتور. على على صبح
رئيس قسم الأدب والنقد

هو الشاعر الكبير محمد حسن فقى ، انساب شعره إلى العالم الإسلامى من مكة المكرمة ، موطنه المقدس ؛ فأشرق نورها عليه يوم أن ولد فى ٢٧ من ذى القعدة عام ١٣٢١ هـ ؛ ليكون طالبا فى مدرستها (الفلاح) ثم أستاذا لها، وهكذا أخذ يتقلب فى خدمة وطنه الحبيب ، حتى تفرغ للعلم والأدب ، ليصير مستشاراً (للمجلة العربية) ، والتى لها أثرها البارز والكبير فى الحركة الفكرية والعلمية والأدبية حديثا فى العالم الإسلامى والعربى .

والشاعر له مؤلفاته منها : (نظرات وأفكار فى المجتمع والحياة) ، (هى مصر) ، (مجموعة قصصية) ، (بحوث إسلامية) ، (فى رحاب الألب) مسرحية شعرية[1] .

أما ديوانه : (قــدر ورجل) ، تفتحت أزاهيره عن أربع وخمسين قصيدة ، تضوع حب الشاعر فى إحدى عشرة قصيدة ، وزاحم بمنكبيه مواكب الحياة فى ثلاث عشرة قصيدة ، وتآصرت عروبته مع العالم ، وتجاوبت عقيدته الإسلامية فى سبع عشرة قصيدة ، وغاص فى أعماق النفس مستلهما شاعريته فى تسع قصائد ، ومتأملا بوجدانه الملهم فى ست قصائد ، ومودعا أرواح الخالدين فى خمس مراثى .

---

(١) شعراء العصر الحديث : عبد الكريم بن حمد الحقيل جـ ١ ص ١٠٧ .

وسما الشاعر محمد فقى بالشعر السعودى فى العصر الحديث إلى مدارج التجديد ، وبعث فيه الحياة والإبداع ، فكان بحق رائدا ومجددا ، يزاحم بمنكبيه رواد الشعر الجديد فى العالم الإسلامى والعربى ، وقد استقام لموهبته الشعريه الشعر العمودى ، والشعر المتحرر من قيود القافية والبحر الخليلى على السواء ، ليعزف بتوقيعاته الموسيقية أنغاما تنسجم مع الموضوع الأصيل المتوارث قصيدا عموديا ، أو رباعيه أو خماسية أو سباعية[1] .

وحينما تنسجم الأنغام مع عصير فكرة معاصرة ، تنساب فى شعر متحرر من الوزن العروضى والقافية ، لكى يهدر بموسيقى خفية ، تخدر الإحساس ، وتأخذ بالمشاعر ، وقد نطق الشعر الحديث بأستاذيته وريادته كثيرا منه على سبيل المثال قول الشاعر عبد الله محمد باشراحيل فى قصيدته (ملهم الشعر) وقد أهداها إلى الأستاذ الشاعر المعلم محمد حسن فقى ، منها[2] :

رائع القول إنه لك وحدك	ملهم الشعر ليتنى كنت رفدك
غن للحب يا مفردا أسكر	حبة القلب فهى ترتاح عندك
وتجلدت رغم عسف الرزايا	صابرا صامدا توطد بندك
أنت فى عالم كثيف تهاوى	أنت تبنى والغير يهدم جهدك
إن شعراً أسكبته لحرى	بخلود يظل يذكر رفدك
أيها الشامخ المغرد إنى	كم تمنيت لو تمليت ودك
بارك الله فى حياتك دوما	وحباك إلهنا وأكمل سعدك

ومن شعره العمودى قصيدته التى نشرت فى ملحق (المجــلة العربية) عدد شهر ربيع الأول عام ١٤٠٢ هـ بعنوان (مكة) قدس الأقداس وهى

---

(١) الحركة الأدبية فى المملكة العربية السعودية : د . بكرى شيخ أمين ص ٤٨٦

(٢) جريدة الندوة / العدد ٦٩٠١ / ٢٦/١/١٤٠٢ هـ

فى ثلاثة بعد المائة بيت ، ومطلعها[1] :

أمكة .. ياهذى الرحاب تألقت	بنور الهدى الهادى لنا من محمد
أمكة .. يا هذى المغانى تأرجت	بعطر شذى من نبى ومسجد

الغرض والموضوع من القصيدة :

الشاعر بموهبته الشعرية الملهمة تهوى بالقارى فى عواصف متمردة، تلفه فى ضباب، أو تغوص به فى بحر متلاطم الأمواج، فلا يكاد يستقر على صخرة إلا ويجد نفسه على أخرى فى حيرة، فالضباب والحيرة فى القصيدة تجعل الناقد مترددا فى الحكم على الغرض من القصيدة والوقوف على موضوعها ، أيكون الغرض هو حنين الشاعر إلى وطنه الصغير ؟ الذى نشأ فى احضانه المقدسة الدافئة ، وكأن القصيدة تخبر الآخرين (وأنا منهم) بأن الشاعر بعيداً عنه ، أو على نيـة الهجر والرحيل منه ، فتصور القصيدة لوعة الفراق ، ومرارة النوى ، ودمعة الوداع ، وسلوان العزاء ، ونشيد الغربة ، والأوتار الموصولة الشجية بين الوليد والأم الحنون ، وحينئذ يذكر الشاعر مولده وملاعب صباه وأيام الشباب ومحاسن الرفاق ، وحلاوة الهجر ، ومرارة الوفاء ، وصفاء الروح ، وطهارة النفس فى قوله :

ديار الهوى والجد ما أشرف المنى	إذا ما استقرت عند أشرف مقصد
درجت بها طفلا فكانت طفولتى	تدندن فى نعمى وتمرح فى ود
وعشت بها غض الشبيبه ارتوى	من العلم عن أشياخه خير مورد
ومازلت كهلا أصطفيها واجتدى	رضاها وما من غيرها كنت أجتدى
وأرجو أنا الشيخ المتيم بالهوى	هواها ثوائى تحت أكرم فدفد
نعمت به طفـلا نعمت به فتى	نعمت به كهـلا كدر منضد
وحولى من الفتيان أكرم صحبة	نشاوى اقتداء أو نشاوى تودد

إلى آخر المقطع ، وكذلك المقطع من ٦٧ : ٨٠ فى القصيده .

---

(١) المجلة العربية : شهر ربيع الأول ١٤٠٢ هـ ملحق

أو يكون الغرض التأمل الوجـــداني عبر ستين عاما خلت على زهرة تفتحت فى مكة المقدسة، وغذيت بروافدها الثرة، التى تفجرت من بحر النبوة والتى سمت بالسلف الصالح،فصاروا منارة للعالم.عمرت الدنيا بأريجها ونورها فكانت الحضارة الإسلامية ، التى أذهلت العقول بقيمها ومبادئها وخلودهـا ، وعلى ذلك يكون الغرض من القصيدة الشعر الوجدانى التأملى ، الذى يحمل غرضا تأمليا وجدانيا مثل قوله :

لقد عشت فيهـا منذ ستين حجة	فأطربنى أننى بمكة مولدى
لقد ولد المختـار فيها فأشرقت	دياجيرها بالنور من خير محتد
وقـد شع منها النور فى كل أمة	وكل مكان .. فاستنارا بأحمد
لقد كان بدرا الدياجير كاشفا	ومن حوله الأصحاب من كل فرقد
فما كان كالصـديق فى الناس رقة	وحزما أطلا منه فى كل مشهد
ولا كان كالفاروق عدلا وحكمة	فما ثم من عبد لديه .. وسيد
فيا كبدى بعـد التفرق والنوى	تحن إلى العهـد الحبيب الممجد
وقـد حيل ما بين المحب وحبه	بنأى شتيت أو بصرف مبدد
إذا مرت فى تلك الرحاب تعثرت	خطاى بها من رائح ومجدد

وكذلك المقطعات من ٣٣ : ٤٣ ، ومن ٤٤ : ٦٦ ، ومن ٨١ : ١٠٣ .

وسواء أكان الغرض حنينا أو تأملا وجدانيا ، أم هما معـا فهو غرض بكر ، وموضوع جديد على الشعر السعودى الحديث وهذا مما لاجدال فيه.

التجربة الشعورية فى القصيدة :

وجدان الشاعر فى القصيدة ملتهب متفجر بلوعة الفراق ، ولهيب النوى، فهو لايطيق هذا الهجر، ولايصبر على الجفاء، فقد ترجم إحساسه فى التجربة على أنه يتوق الابتعاد عن مكة المقدسة فى تلك القصيدة ، لتكون بمثابة

ما يدفع عن الشاعر تهمة العقوق لها ، فيقرر بأن الهجر لموطنه الصغير ليس من دينه ولا يبتغيه وإن دفعت به الأقدار بعيدا عنها ، فلتكن هذه القصيدة سلوانا وعزاء ، ووصلا وقربانا ، حتى يعود إلى حضن الأم الدافىء يقول الشاعر :

تركتك جفوا وما كنت جافياً	فما كنت إلا كالسجين المصفد
فلا تنعتيني بالعقوق فإنني	ابر إذا زودت أو لم تزود
تؤيدني في البر هذا أوابد	تلوح كصرح بالقوافي مشيد
أقدم قربانا إليك شواردي	فكم من مغن يصطفيها ومنشد
يرددها الشادون للناس مرة	وأخرى فتحلو كالجنى بالتردد
فلو سبقت حينا من الدهر لم يكن	يغنى بها غير الغريض ومعبد

وكذلك المقطع من ٢٢ : ٣٣ يعبر عن هذه التجربة تعبيرا صادقا . ومن هنا كانت التجربة الشعورية وجدانية حارة متدفقة في عاطفة محرومة صادقة ، ومشاعر رقيقة دافئة ، وإحساس دقيق فياض ، ولا يحتاج الشعر الابتداعي الجديد في قوة التجربة وصدقها أكثر من هذا .

ولقد أحسست (المجلة العربية) بالحمم البركاني في تجربة الشاعر المتفجرة بالقوة والصدق فذكرت تقدم الشاعر في قصيدته هذه فقالت :

(يظل هذا الشاعر متدفقاً أبداً .. ! يبقى أبدا .. نهراً من العطاء .. والمعاناة والإبداع .. نبض الألم بين جوانحه لا يزيده إلا عطاء .. مثلما أن العطاء لا يمنحه إلا فيضا من الألم ، وماذا عن الشاعر ؟ عندما تتناول (تجربته) قدس الأقداس .. وأطهر البقاع : مكة المكرمة)[1]

التصوير الشعري في القصيدة :

١ ـ التشخيص في التصوير الأدبي لهذه التجربة الأدبية يبدأ من المطلع : فالمدينة المقدسة مكة كائن حي تتجاوب مع الشاعر ، فيخاطبها معتزا بقدسيتها

(١) المجلة العربية : ربيع الأول ١٤٠٢ هـ الملحق

وتنطق أسارير ووجهها مضيئة بنور الهدى والهادى محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم يفوح العطر ، وليس كأى عطر إنما العطر أخلاق محمد ، وشريعة رب البيت الحـــرام ، ثم تميس فى تبختر ودلال ، لأنها أنجبت من بين أحشائها الفرسان الشجعان والسلف الكريم الماجد ، فقد نشروا النور ، وحطموا القيود ، قال :

أمكة .. ياهذى الرحاب تألقت   بنور الهدى الهادى لنا من محمد
أمكة .. ياهذى المغانى تأرجت   بعطر شذى من نبى ومسجد
أمكة .. ياهذى البطاح تبخترت   بأشجع مغوار .. وأكرم منجد

وكذلك التشخيص فى الأبيات الثلاثة من ٥٠ : ٥٢ ، وأيضا فى ثلاثة أخرى من ٦٤ : ٦٦ وغيرها مما يفيض بالحيوية والجمال والإبداع .

٢ ـ الإبداع فى التصوير الأدبى فى قوله :

لئن نزح الأحباب عنك لفترة   من الدهر خوف الغاشم المتوعد
وماهو إلا العيش يطوى جناحه   فقيراً .. فيجتاز النفيس إلى الردى
قضاء علينا ما نطيق اتقاءه   فليس لنا غير الرضا والتعود
ولكننا نصفيك حبا مبرأ   من اللهو حب القانت المتعبد
تجرد من نفع تجرد من هوى   حقير .. وأسمى الحب حب التجرد
فما أنت إلا القدس فى الأرض ينتمى   إلى القدس فى العلياء بالأمس والغد

هذا خيال بكر ، وصورة أدبية مبتكرة ، وفن تصويرى بديع ، فأحباب مكة لا ينزحون عنها عقوقا لها ، ولكن برا بها وطاعة فيها ، حتى يتوفر لهم العيش الرغيد ، ليكونوا كراما بررة ، كما هى تبغى وتريد ، فالعيش طائر يحتضن الفقير تحت جناحيه محلقا ، لا يسقط إلا حيث ينتثر الحب ، وقد يتعرض المجاهد فى سبيل العيش للشهادة راضيا بقضاء الله وتقديره لرزقه . لكن حب

مكة حب صاف مبرأ من اللهو ، ومثـل حب القانت المتعبد الذى تجرد فى الوجود من نفع وهوى ، وأسمى الحب هو الحب المتجرد ، وهو حب مقدس لمـكة المقدسة ، التى تقدست فى الأرض وفى السماء ، وكانت ولا زالت وستزال مقـدسة .

والخيال الذى يصور العقوق فى صورة يرتضيها الوالدان من الأبناء ، لأنه عقوق يجلب البر بهما ، ويدفع الفقر ويحقق الغنى هو خيال بكر ثم يصور أيضا البر الحقيقى بمكة وعدم العقوق بهـا فى الحب الخالص الصافى المجرد من الدنيا وشهواتها ، وأن حب مكة هو التقديس والعبادة ، فهى مقدسة فى الماضى والحاضر والمستقبل . وهناك صور مبتـكرة أخرى منها الصور التى فى الأبيات من ٥٠ : ٥٣ ومن ٦٤ : ٦٦ وغيرها .

على أن فى القصيدة صوراً جزئية محافظة على الخيال الأصيل القـديم فى أسلوب قوى جزل ، وعبارة محكمة رصينة ، وديباجة مشرقة قوية ، نذكر منها على سبيل المثال قول الشاعر :

أرى فى الصخور الصم فيك حلاوة	فأحسبها من فرحتى كالزبرجد
ولما طوانى البين عنك تكاثرت	شجونى فلم أثبت ولم أتجلد
وما الليث عند الدهر إلا كأرنب	ولا النسر عند الدهر إلا كجدجد

ضباب وغيوم فى القصيدة :

لا يعيب الشاعر أن تتراشق السهام حوله ويكفيه أن السهام لا تعانق إلا القادة فى الحروب ، وكلما سما العمل الفنى استقطب المفكرين ، وخطف الأبصار ، ثم تستريح العين من وهج الشعاع فى منحنيات ومطبات ، كى تقوى بعد على مواصلة النظر والتأمل .

لهذا كانت قصيدة (مكة) المقدسة تزهو فى وقار واتزان يتناسب مع

قداستها، لا كالعروس فى ميسها ودلالها وتبخترها وذلك فى قوله : (أمكة .. ياهذى البطاح تبخترت) .

ومادام الشاعر يتحدث عن قدس الأقداس الإسلامية كما ذكر الشاعر فى تقديمه للقصيدة ، فكان الأولى أن ينسب الفعل للقضاء والقدر والحتم لا للدهر، الذى تتصرف فيه الأقدار ، فى قوله :

ليفعل بى ماشاءه الدهر

فالأولى أن يقول : (ماشاءه الحتم) بلا اضطراب فى الموسيقى الشعرية فهذا يتلاءم مع قدس الأقداس الإسلامية ، بدليل أن عقيدة الشاعر الخالصة تستدرك ذلك فى بيت لاحق فيقول :

لكنها الأقدار تطوى قلوعنا وتنشرها فى هائج الموج مزبد

وقدس الأقداس يطيب فيها العيش فى هناءة ورغد مع القليل من الزاد ، لأن فيها القناعة والرضا ، وفيهما الغنى والثراء ورغد العيش ، فكيف تكون الحياة فى غيرها أفضل ، مهما تحقق فيها الثراء والغنى ، فلا ينبغى أن يسمى العيش فيها رغدا ، وخاصة فى مجال الموازنة بينها وبين قدس الأقداس ولذلك كان الأولى فى قوله : (لكن بأرغد) ، أن يصير : (لكن بعسجد) فهو المناسب مع العيش فى غير مكة التى يتناسب معها التعبير بأرغد فالعسجد هو الذهب والجواهر ولايستلزم منهما الرغد والقناعة فى غير مكة المقدسة، ولذلك كان ينبغى أيضا أن تحل (الزيادة) محل (الرغادة) فى البيت (وما كنت أختار الرغادة إن نأت) ، وكلاهما لايؤثر فى موسيقى البيتين ، بل يظل الوزن صحيحا لا ينخرم .

والقافية عند الشاعر تأتى منقادة طائعة ، تسبق المعنى فى مكانها من البيت ، ويدل هذا على مهارة الشاعر ، وخصوبته اللغوية ، وثراء حقله فى علم اللغة والاشتقاق ، ولا أدرى مع ذلك كيف آثر الشاعر (عين مدهد)

بالذات ليرى بها منابع الماء من تحت قدميه: هل الهدهد وحده من بين الطيور أحد بصرا ؟ وأقدر على هذه الرؤية ؟ أو أن حركته فى رأسه أكثر من غيره ؟ فالأولى عندى منه الصقر والنسر ، فهما أحد الطيور بصرا وأثقب نافذة فى البحث والتقصى، وأقدر من الجميع الصياد الذى يأسر الطيور بحنكته ، فكان ينبغى أن نقول : (ياليت لى عين صائد) بلا تأثير على الوزن والقافية أما بقية القوافى فقد فرضت نفسها على السامع فرضا فى القصيدة كلها مثل قوله:

فنخضع لا ندرى إلى أى حالة نصير .. لأشقى ؟ أم نصير .. لأسعد

على على صبح

من فنون البلاغة فى كتاب
البصائر والذخائر للتوحيدى

إعـــداد
د. فريد محمد بدوى النكلاوى
الأستاذ المساعد بقسم البلاغة والنقد

مقـــدمة :

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد اشتهر بالأدب والنقد والبلاغة وغيرها فإن فى كتبه التى وضعها جوانب تتعلق بفنون البلاغة لأنه قد تثقف بثقافة عصره التى تأخذ من كل فن بطرف ولذا أردت أن أتلمس بعضا من هذه الجوانب التى تناثرت فى ثنايا واحد من كتبه المشهورة وهو كتاب البصائر والذخائر الذى وضعه على غرار كتاب البيان والتبين للجاحظ حيث سلك به مسلك الجاحظ فى عدم التبويب للموضوعات التى تناولها فى هذا الكتاب والتى شملت الكثير من المعارف كالأدب والفكاهة والمعرفة والعقائد وغيرها .

وقد تعرض فى هذا الكتاب للحديث عن بعض المصطلحات البلاغية التى عرفت فى عصره والتى كان يذكرها دون أن يقف عند معظمها كثيرا لأنه كان فى عصر ازدهر بالتأليف والترجمة وسعة المعرفة وتنوع الثقافة ومن ثم فإن من كان يكتب لهم فى ذلك الوقت كانوا على دراية تامة بما يقرؤن وليسوا فى حاجة إلى شرح ما يكتب لهم أو يقال من مثل هذه المصطلحات ، وبعد استقراء وتتبع لما أورده فى هذا الكتاب من فنون الأدب والمعرفة والفكاهة تبين أنه قد ذكر عدداً من المصطلحات البلاغية تتعلق بعلوم البلاغة الثلاثة من البيان والمعانى والبديع والفصاحة والبلاغة والبيان وسأعرض لهذه

المصطلحات بالذكر محاولا ترتيبها والتعليق عليها وتأصيلها مع بيان مايلزم ذلك من توضيح أو موازنة بين ماقاله التوحيدى وماقاله غيره من علماء البلاغة الذين جاءوا بعده وذلك لبيان ما احتواه كتاب البصائر والذخائر من مسائل بلاغية للوقوف عليها ومعرفة مدى تناول التوحيدى لهذه المسائل وقيمتها .

وأرجو أن أكون قد وفقت بفضل من الله تعالى فى إبراز هذا الجانب عند التوحيدى فى هذا المؤلف الضخم الذى ضم الكثير من أنواع المعرفة المختلفة وبالله العون ومنه التوفيق ؟

د . فريد محمد بدوى النكلاوى
أستاذ البلاغة والنقد المساعد
بكلية اللغة العربية بالقاهرة

التعريف بالتوحيدى :[1]

هو على بن محمد بن العباسى التوحيدى ،ولد سنة ٣١٠هـ وتوفى سنة ٤١٤هـ عاش حليفا للحرمان وفريسة للظلم حيث ناصبه أهل زمانه العداء وهو نموذج حى للأديب البائس .

وقد تتلمـــذ على أساتذه استقطبوا معارف عصرهم كالسيرافى والرمانى وغيرهما ، فدرس عليهم أنواع العلوم ولزم مجالسهم وأخذ عنهم من كل فن بطرف فكان متفننا فى جميع العلوم كاللغة والشعر والأدب والفقه ، وقد ألف ستا وعشرين كتابا حيث كان كثير الاطـــلاع والإلمام بالعديد من القضايا فى عصره .

وقد كانت الحياة الأدبية والثقافية فى القرن الرابع فى غاية الازدهار بسبب تفاعل التراث العقلى الذى انتقل إليها من العصور السابقة ، ويعد التوحيدى حلقة اتصال لما انقطع من التقاليد التى سارت فى عصر الجاحظ حيث عمل على الدعوة لها وإشاعتها فى عصره الذى كان يموج بنزعات التجديد وتعدد الآراء والمذاهب المختلفة .

كما كان التوحيدى ممثلا للتقاليد المحافظة فى عصره وذلك بسبب زيادة نفوذ الأعاجم حتى خشى على اللغة العربية أن تطغى عليها العجمة ومن ثم كان موقف التوحيدى المتشدد المدافع عن التراث العربى المزهو باللغة العربية .

وكانت مؤلفات التوحيدى موسوعة ملمة بمعارف عصره آخذة من

---

(١) انظر ترجمته فى معجم الأدباء لياقوت ١٥ / ٥ ، وفيات الأعيان ٤ / ١٩٧ ، ميزان الاعتدال ٤ / ٥١٨ ، طبقات الشافعية ٥ / ٢٨٦ ، أمراء البيان ٢ / ٤٨٨

كل شيء بطرف ، وتلك طريقة الجاحظ التي ترسم التوحيدي خطاها يقول د . إبراهيم كيلاني[1] : ومن يقارن بين آثار الجاحظ وآثار التوحيدي يتضح له أن التوحيدي - على ما بين العبقريتين من فوارق - حاول أن يقلد أستاذه في طريقته وأسلوبه حتى عده ياقوت جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلكه ويشتهي ينتظم في سلكه .

ثم يضيف قوله : إن في كتب التوحيدي ملامح من البيان والتبيين وشيء من كتاب الحيوان ، وهي صورة عن الطريقة التأليفية الجاحظية الموصوفة بالفوضى وعدم التبويب والتنسيق،وقد سار على هذه الطريقة كثير من العلماء.

التعريف بكتاب البصائر والذخائر :

هو كتاب ضخم ألفه التوحيدي في عشرة أجزاء عثر على تسعة أجزاء منها .

وهو ثمرة عمل دام خمسة عشر عاما ، وعرف هذا الكتاب بعدة أسماء فأطلق عليه تارة : البصائر والذخائر . أو البصائر والنوادر . وتارة أخرى بصائر القدماء وذخائر الحكماء . وأطلق عليه حينا آخر البصائر . وهو ثمرة مطالعات التوحيدي ومشاهداته وسماعاته ، حيث يقول : صح العزم بعد التنقيح والاستشارة على نقل جميع ما في ديوان السماع ورسم ما أحاطت به واشتملت عليه الدراية ، منذ عام خمسين وثلاثمائة مع توخي قصار ذلك دون طويلة . وسمينه دون غثه . ونادره دون فاشيه وبديعه دون معتاده . ورفيعه دون سفسافه[2] .

ويقول التوحيدي عن محتويات كتابه:ستشرف فيه على رياض الأدب.

---

(١) مقدمة تحقيق البصائر والذخائر للدكتور إبراهيم كيلاني ص (ز)

(٢) البصائر ١ / ٣

وقرائح العقول من لفظ مصون وكلام شريف ، ونثر مقبول ، ونظم لطيف ، ومثل سائر وبلاغة مختارة ، وخطبة محبرة ، ومسألة دقيقة ، وموعظة حسنة ، ولمعة ثاقبة .

كما يذكر منهجه بقوله : إنه متضمن نادرة ماجنة ، وعقل ماقح ، وقول منقح ، وهزل شيب بجد ، وجد مجن بهزل ، ورأى استنبط بعناية ، وأمر بيت بليل ، وسر كتم على الزهد ، وشبهة أنشئت من فرط جهالة .(١) الخ .

مصادر التوحيدى فى كتابه البصائر :

يذكر أبو حيان مصادره التى اعتمد عليها فى وضع هذا الكتاب فيقول : جمعت ذلك كله ـ فى هذه المدة الطويلة مع الشهرة التامة والحرص المتضاعف والدأب الشديد ، ولقاء الناس ، وطى البلاد ـ من كتب شتى حكيت عن الجاحظ ثم كتاب النوادر لابن الأعرابى . ثم كتاب الكامل . ثم كتاب العيون لابن قتيبة . ومجالسات ثعلب . ثم كتاب بن أبى طاهر المنظوم والمنثور . ثم كتاب الأوراق للصولى . والوزراء لابن عبدوس . والحيوانات لقدامة .

هذا إلى غير ذلك من جوامع للناس مضافات إلى حفظ ما قاموا به واحتجوا له واعتمدوا عليه فى محاضرهم وتواديهم . وحواضرهم وبواديهم مما يطول إحصاؤه . ويعل استقصاؤه . وسيعزى كل شىء منه إلى معدنه . وينسب إلى قائله ...

وأنا ضامن لك أنك لا تخلو فى دراسة هذه الصحيفة من أمهات الحكم وكنوز الفوائد(٢)

وقد فسر هذه الحكم بما احتواه كتاب الله تعالى وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم وحجة العقل ورؤيا العين بما فيها من نتيجة التجارب وإذعان الحس .

---

(١) نفس المرجع ١ / ٤

(٢) البصائر ١/٦ ، ٧

أسلوب التوحيدى فى البصائر :

لم يراع أبو حيان كالجاحظ الوحدة الموضوعية ولذلك كان استطراده وذكره للموضوعات المتنوعة والمختلفة فى الغرض حيث كان يسوقها كيفما اتفق .

ويعلل التوحيدى سبب هذا الخلط بأنه لازالة السأم والملل عن القارىء حيث يقول : وإنما أقلبك من فن إلى فن لئلا تمل الأدب فإنه ثقيل على من لم تكن داعيته من نفسه . .

ثم يقول : إياك أن تعاف سماع الأشياء المضروبة بالهزل الجارية على السخف ، فإنك لو أضربت عنها جملة لنقص فهمك ، وتبلد طبعك ، فإنك متى تذق نفسك فرح الهزل كربها غم الجد .

كما يعتذر أيضا عن عدم ترتيب الكتاب بجفاء الإخوان وصعوبة المرض وطول الكتاب فيقول : وإنما نثرت هذه الفوائح على ما اتفق ، وقد كان الرأى نظم كل شىء إلى شكله ورده إلى بابه ولكن منع منه ما أنا مدفوع إليه من تشتت بالى والتواء مقصدى . وفقد ما به يمسك الرمق ويصان الوجه لاعوجاج الدهر واضطراب الحبل . وأدبار الدنيا بأهلها[1] .

الهدف من تأليف البصائر :

الغرض الذى يرمى إليه التوحيدى هو تهذيبى أخلاقى بحيث يكتسب القارىء الفضائل والبعد عن إغراء المادة إلى جو العلم والمعرفة ولذلك يقول التوحيدى : فصرف فهمك . ونعم بالك فى طرف الحديث وملح النوادر وشريف اللفظ . ولطيف المعنى . فإن لك بذلك مزية على نظرائك الذين أصبحوا متشاجرين على الدنيا فى كسب الدوانيق والحيل والمخاريق . وأصبحت أنت تلتمس موعظة تنهى نفسك بها عن غرورها ، وتطلب فضيلة تتحلى بها

---

(١) انظر مقدمة البصائر ص «ى» .

بين سكان الدنيا وتتحول بها إلى دار القرار[١] .

مدح التوحيدى لكتاب البصائر :

كثيرا ما يشيد أبو حيان بكتابه ويحث القارىء على الاطلاع على محتوياته ومن ذلك قوله : ولا عليك أن تستقصى النظر فى جميع ما حواه هذا الكتاب لأنه كبستان يجمع أنواع الزهر . وكبحر يضم على أصناف الدرر وكالدهر الذى يأتى بعجائب العبر[٢] .

وفى موضع آخر يقول : هو ثمرة العمر ووديعة التجارب . وفى اعتبار ما اجتمع فيه تبصرة من العمى وتذكرة من العبر[٣] .

صفات الكاتب فى نظر التوحيدى :

يبين التوحيدى ما يتطلبه منصب الكاتب من صفات ليحتل مركز التفوق فيقول : يجب على الكاتب أن يكون حافظا لكتاب الله تعالى لينتزع من آياته وأن يعرف كثيرا من السنة والأخبار والسير ، حافظا لكثير من الرسائل والكتب . وأن يكون متناسب الألفاظ متمثلا كل المعانى . متشابه الحظ ذكيا عارفا بما يحتاج إليه . خبيراً بالحلى والشيات ، ... له يد فى عمل الشعر لفيق الدواة . . . متوددا إلى الناس مخالطهم ، دمث الاخلاص رقيق الحواشى ، عذب السجايا حسن المحاضرة ، مليح النادرة ، غير قنف ولا متعجرف ولا متكلف للألفاظ الغريبة . ولا متعسف للغة العويصة[٤] .

ما أورده التوحيدى من كلام يتعلق بمعنى الفصاحة :

إذا نظرنا إلى ما ذكره التوحيدى فى هذا المجال وجدنا أنه قد تعرض لأمور منها ما يتعلق بفصاحة الكلمة ومنها ما يتعلق بفصاحة الكلام والمتكلم . فأما ما ذكره عن فصاحة المفرد أو الكلام قوله : يحتاج الكاتب البليغ

(١) البصائر والذخائر مجلد ١/١٢ . (٢) نفس المرجع ١/٢٨٥ .
(٣) البصائر ١/٢٢٦ . (٤) مقدمة البصائر والذخائر .

إلى تجنب العويص[١] والطرق المستوعرة[٢] والألفاظ المستكرهة والمزبق[٣] المتكلفين وتعليق أصحاب الأهواء والمتكلمين[٤] . والتوحيدى يشير هنا إلى ماعرف فيما بعد بالعيوب التى تخل بالفصاحة فى الكلمة فقد أشار هنا إلى كون الكلمة غريبة غير مفهومة المعنى بقوله « تجنب العويص » كما أشار إلى إستكراه الألفاظ فى الأذن وعدم استساغتها بسبب مافيها من تنافر الحروف كما أشار إلى كون الكلام غير محكم بسبب ما اعتراه من التكلف واتباع الهوى وبما فيه من سفسطة علماء الكلام أحيانا .

أورد قصيدة الدوار بن المضرب ذكر فيها بعض الكلمات الغريبة مثل : حوش الفؤاد ، عبل الشوى[٥] .

ثم عقب على هذه القصيدة بقوله : « والشعر عربى عليه لجاجة المحرمين[٦] وفى الأبيات كلمات غريبة تقتضى التفسير[٧] » .

فهو هنا أيضا يعيب على القصيدة عدم صقلها وتهذيبها لتكون مقبولة لدى السامع بحيث يتقبلها ولا ينفر منها ولا ينفر من سماعها كما أشار إلى مافيها من الكلمات الغريبة التى تحتاج إلى شرح معناها مما يتنافى وفصاحة الكلمة ، كما

---

(١) يقال : اعتاص عليه الأمر أى التوى ، والعويص من الشعر مايصعب إستخراج معناه والكلمة العوصاء - الغريبة

(٢) الوعر ضد السهل ومعنى الكراهة يدور حول الشدة والغلظة والصعوبة

(٣) الملزق : ما كان غير محكم

(٤) البصائر والذخائر مجلد ٣/٦٧٥

(٥) أى غليظ القوام

(٦) القح بتشديد الجيم النيىء الذى لم تصقله الحضارة وناقة محرمة بتشديد الراء أى لم ترض ولم تذلل

(٧) البصائر والذخائر مجلد ٣/ ٨

يورد فى هذا المجال قول ابن المقفع : « إياك والتتبع لوحشى الكلام طمعا فى نيل البلاغة فذلك العى الأكبر(١) .

والمراد هنا تحذير الأديب من تتبع الكلام الوحشى واستخدامه ظنا بأن ذلك يرفع من قيمته ويجعله مقبولا لدى الناس مع أن ذلك مما يخل بفصاحة الكلام لأنه لا يكون مفهوم المعنى ومن ثم وصفه ابن المقفع بالعى الأكبر لأن الفصاحة تتعلق بإظهار المعنى وبيانه لا بإخفائه وتعميته(٢) .

ومما ذكره فى هذا المجال أيضا قول كشاجم فى كتاب النديم « اللحن عندهم يجوز(٣) الجمال كما أن الفصاحة تعفى على القبح(٤) » .

أى أن الفصاحة تستر القبيح وبصلحه لما لها من حسن يمحو كل قبح . ويقول التوحيدى : سئل أعرابى : من أبلغ الناس ؟ قال : أحسنهم لفظا وأمثلهم بديهة(٥) .

والمراد بحسن اللفظ هنا اختيار الكلمة وانتقائها لتتلاءم مع غيرها فى أداء المعنى يقول الإمام عبدالقاهر : « وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم ، وحسن ملائمة معناها لمعانى جاراتها ، وفضل مؤانساتها لأخواتها . وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة ، وفى خلافها قلقة ونابية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الإتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتالية فى مؤداها(٦) .

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ وانظر الايضاح
(٢) أنظر سر الفصاحة (٥٩ ، ٦٢)
(٣) أى يقوضه
(٤) البصائر والذخائر مجلد ٤١١/١
(٥) المرجع ٢٠/٢
(٦) دلائل الاعجاز ٤٤ والبيان والتبيين ٤٩/١

ويقول الجاحظ : « إذا كان الشعر مستكرها وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض كان بينهما من التنافر ما بين أولاد العلات (وهم بنو رجل واحد من أمهات شتى) وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيا موافقا كان على اللسان عند إنشاء ذلك الشعر مؤونة » .

الفصاحة والبلاغة عنده بمعنى واحد :

أورد التوحيدي كلاماً مؤداه أن الفصاحة والبلاغة فى المتكلم بمعنى واحد إلا أنه رضى قول من اعترض عليه فى ذلك وجعلهما متغايرين حيث يقول :

« قال بعض السلف : الظريف من فيه أربع خصال وهى الفصاحة والبلاغة والعفة والنزاهة ، ثم عقب بقوله : قلت لبعض العلماء . ذكر أربعا وهى اثنتان، لأن البلاغة والفصاحة خصلة واحدة والعفة والنزاهة خصلة واحدة ، فقال لى : غلطت . الفصاحة : خلوص اللسان من التعقيد والتفنفة والبلاغة : تناهى المتكلم إلى الإرادة . فقد يخلص ولا ينتهى ، وقد ينتهى ولا يخلص[1] ، فإذا جمع بينهما كان فصيحا بليغا[2] .

ما أورده التوحيدي عن معنى البيان وثمرته :

أورد قولا لأهل اللغة فقال : « قال أهل اللغة : التمتمة اللكنة فى التاء ،

---

(١) أى أن المتكلم قد يجىء بكلمات خالصة من التنافر والتعقيد مستوفية كل شروط الفصاحة لكنه لا يستطيع أن يرتب هذه الكلمات فى الذكر فيجىء كلامه نابيا منحطا غير مفهوم للمعنى المراد منه لسوء التأليف ، وقد يكون المتكلم جيد التأليف حسن الترتيب بكلامه لكنه لم ينتق ألفاظه ولم يخلصها من عيوب الفصاحة فيكون كلامه حينئذ مع جودة سبكه وكونه مفهوما معيبا لأنه خلا من شرط الفصاحة مع أنه قد أدى الغرض .

(٢) البصائر والذخائر مجلد ١٣٩/٢

والفأفأة فى الفاء ، والعقلة التواء اللسان عند إرادة الكلام ، والحبسة تعذر الكلام »(١) .

ثم يقول : قال أبو عمرو : كان أهل الجاهلية لا يسودون إلا من اجتمعت فيه ست خصال. السخاء ، والنجدة، والصبر، والبيان،والحلم وتمامهن الإسلام(٢) .

وقد أورد تعريف البيان الذى ذكره كل من الجاحظ وابن قتيبة فقال: قال جعفر البرمكى : البيان أن يكون الاسم محيطا بالمعنى ، ويجلى عن المغزى، ويخرج من الشركة ، ولا يستعان عليه بالفكرة ولا بد له من أن يكون سليما من التكلف بعيدا عن الصنعة ، بريئا من التعقد . غنيا عن التأويل(٣) .

والتأمل فى هذه العبارة سيتضح أنها قد جمعت كل محاسن الكلام وماينبغى أن يكون عليه وذلك أن إحاطة الاسم بالمعنى تقتضى أن لا يكون فى اللفظ أى تقصير يخل بفهم المعنى كالحذف بلا قرينة أو الحذف المخل بالغرض ، وإجلاء اللفظ عن المعنى يقصد به كون الألفاظ واضحة خالية من الغرابة التى تخل بالفصاحة وأن تكون مناسبة لمقتضى الحال .

ومعنى إخراجه من الشركة أن ينتقى المتكلم لمعناه الألفاظ التى لا تلبس على الفهم وابتعاده عن الألفاظ المشتركة الدلالة وعند إستخدام مثل ذلك فعليه بنصب القرينة ليتضح المراد من كلامه :

وأعتقد أن المراد من قوله ، ولا يستعان عليه بالفكرة ، الكلام المشتمل على التعقيد بنوعيه حيث يحتاج من المخاطب إلى كد الذهن وإتعاب الفكر للحصول على معناه .

أما الحاجة إلى الفكر فى الكلام الجيد التأليف المشتمل على ألوان التمثيل

---

(١) البصائر والذخائر مجلد ٣ / ٨٦ وهذا معنى ما ذكر إلى خط البيان

(٢) المرجع السابق ٣/٣٠٢

(٣) المرجع ٢/١٢٨ والبيان والتبيين ١/٧٦ وعيون الأخبار٢/١٧٣

وغيره من الأغراض البلاغية الدقيقة فإنه محمود من جهابذة البلاغة كعبد القاهر الجرجاني حيث يقول[1] : « إن المعنى إذا أتاك ممثلا فهو فى الأكثر ينجلى لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر والهمة فى طلبه، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر ، وإباؤه أظهر ، واحتجاجه أشد ، ومن المركوز فى الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى ، وبالمزية أولى فكان موقعه فى النفس أجل وألطف .

وأما التعقيد فإنما كان مذموما لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذى يجب فى مثله ، وكذلك بسوء الدلالة ، وأودع لك المعنى فى قالب غير مستو ولا مماس .. حتى إذا رمت إخراجه عسر عليك وإذا خرج خرج مشوه الصورة ناقص الحسن » .

والمراد بكونه عن التأويل على ما يبدو كونه غير واضح الدلالة محملا لأكثر من وجه بلا قرينة تدل على المراد فيختار الذهن فى توجيهه والتماس الوجه المحتمل الذى يناسب معناه وذلك مما يخل بفصاحة الكلام وبلاغته .

ومما ذكره التوحيدى من ثمرة البيان :

ما ذكره أن سليمان بن إسحق إشترى غلاما فصيحا فبلغ الرشيد فأرسل اليه يطلبه ، فلما وقف الغلام بين يديه قال الرشيد : أن مولاك قد وهبك لى فقال الغلام : ياأمير المؤمنين مازلت - بكسر الزاى ومازلت - بضم الزاى - فقال له الرشيد : فسر .

قال : مازلت لك وأنا فى ملكه ولا زلت عن ملكه وأنا لك . فأعجب الرشيد وقدمه » .

ويعقب التوحيدى على هذه القصة فيقول : « وبمثل هذا البيان والعقل يقدم العبد على الحر ، والوضيع على الشريف » [2]

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٩ ومابعدها .

(٢) البصائر والذخائر مجلد ٤/ ٨٣

ويفهم كلامه أنه كما لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى فإنه لا فضل لحر عيي على عبد بليغ ولا تقديم لشريف حرم الفصاحة والبلاغة على عبد منح صحة البيان وبراعة الإفتتان في الكلام ولذلك فإنهم كانوا يجلون البيان ويمدحون الرجل الذي توفر لديه ذلك .

ومما أورده عن البيان والشعر والعلم :

قوله (قال ابن الإنباري:قال أبي قال:أحمد بن عبيد المدائني:إن من الشعر لحكما ، وإن من البيان لسحرا ، إن من القول لعيا ، وإن من العلم لجهلا .

ثم قال : وقوله : إن من الشعر لحكما : تريد المواعظ ، وإن من البيان لسحرا : هو أن يصرف بحجته إلى قوله الآخر فيسحر من يسمعه حتى أن الحق له . وإن من القول لعليا : أن تعرض علمك على من لا يريده ، وإن من العلم لجهلا : هو أن يضم العالم إلى علمه فيجهله ما لا يعلمه فيجهله ذلك [١]

وعن نعمة البيان ينقل عن الجاحظ : (ولست تعرف فضل النعمة عليك حسن البيان حتى تعرف شدة البلية في قبح العي) [٢]

كما أورد تعريفا للفصاحة وهو ينطبق على معنى البلاغة بمفهومها العام فقال :

قال الأصمعي : « سئل عبيد الله بن عتبة عن الفصاحة فقال : دنو المأخذ وقرع الحجة ، وقدح المراد وقليل من كثير » [٣]

وهذه العبارة قد جمعت كذلك محاسن الكلام حيث دلت على كون الكلام

---

(١) البصائر والذخائر مجلد ٢/٧٠

(٢) وهذا كقولهم : الصحة تاج على رؤس الأصحاء لا يعرفه إلا المرضى أنظر المرجع السابق ٢/٣٦٨

(٣) نفس المرجع ١/٣٢٩

بعيداً عن الغرابة يمكن فهم معناه بلا مشقة وكونه مشتملا على ما يؤدى الغرض المراد منه مع الإيجاز الذى تمتاز به لغة العرب .

تعريفات البلاغة التى أوردها التوحيدى فى البصائر والذخائر :

أورد للبلاغة عدة تعريفات متأثرا فيها بما ذكره الجاحظ قبل ذلك ومن ذلك قوله :

قال الهندى [١] : أول البلاغة أن يكون الخطيب رابط الجاش ، ساكن الجوارح ، قليل الحركات ، خفى اللحظ ، متخير اللفظ ، لايكلم الملوك بكلام السوقة [٢] وأن يكون فى قوته التصرف فى كل طبقة »

وقال الرومى : « البلاغة هى الإقتضاب عند البداهة ، والغزارة يوم الاطالة [٣] .

ويقول : سئل ابن حرب — وهو من أئمة المعتزلة عن البلاغة فقال : «أن تجعل بينك وبين الاكثار سورة الاختصار . ويعقب على ذلك بقوله : وهذا يحتاج إلى تفسير .

ويبدو أن ابن حرب يريد أن يجعل المتكلم بينه وبين الإكثار حاجزا أى مانعا لأن السورة هى المنزلة ، فالمراد ألا ينحرف بكلامه جهة الزيادة المملة

---

(١) البصائر والذخائر مجلد ١/٣٦١م وقد ذكر ذلك الجاحظ وابن قتيبة مع زيادة عما هنا أنظر البيان والتبين ١/٦٧ وعيون الاخبار ٥/١٧٢

(٢) وهذا يرجع إلى مطابقة الكلام لمقتضى الحال للمخاطب، وهو يوافق ما ذكره الجاحظ عن بشر من أنه ينبغى للمتكلم أن يعرف أقــدار المعانى ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما البيان والتبين ١/٩٧

(٣) البصائر ١/٣٦١ والبيان والتبين ١/٦٤

وما أورده عن البلاغة قول سهل بن هارون : البلاغة الكلام المنحدر عن الغريزة على رسل تحدر الدر سقط من عقد أسلمته كف جارية إلى حجرها فيه اللسان على غير مذهب السجية فيظهر فيه قبح التكلف (١) ».

وهذا القول يرجع إلى بلاغة المتكلم وهى القدرة على الإتيان بكلام بليغ فى أى موطن ويفهم ذلك من وصفه له بأنه متحدر عن غريزة وطبع وكون الكلام خارجا بسهولة ويسر لم يتكلفه قائله ولم يتلعثم فيه ، وإنما قاله عن سجيه وطبع لجاء سلساً بعيداً عن عيوب الكلام المعروفة ، ومما ذكره أيضا المعروفة ، ومما ذكره أيضا فى هذا المقام قوله :

« قال ابن الأعرابى قيل لبعض أعراب بلحارثاً بن كعب ما البلاغة ؟ قال : السلاطة والإصابة والجزالة ، وعقب فى ذلك بقوله : أراد بالسلاطة الجرأة على الكلام (٢) .

ومن ذلك قوله : « قيل لحكيم ما البلاغة ؟ فقال تصحيح الأقسام وإختيار الكلام » (٣) .

ومن ذلك قوله : « قال الأصمعى : سمعت أعرابيا يقول : البلاغة لمحة صوالة ، وهى سرعة الحسر وإصابة للفصل (٤) كما أورد قولا مؤداه : أن المتكلم وإن راعى مقام الخطاب مع العامة بحيث أفهمهم ما أراد فان عليه أن لاينزل فى كلامه إلى لغتهم بل يحافظ على ماتقتضيه اللغة من قواعد وما يقتضيه

---

(١) البصائر ٢٦٦/١

(٢) البصائر والذخائر ٧٥٣/٢ (٣) نفس المرجع والصفحة

(٤) نفس المرجع مجلد ١٨٨/٢ هذا وقد ورد فى البيان والتبين وعيون الأخبار رواية أخرى منسوبة للأصمعى وهى قوله البليغ من طبق المفصل وأغناك عن المفسر ، عيون الأخبار ١٧٤/٥ والبيان والتبين ٧٦/١

الـكلام من الحسن والرونق . حيث يقول (قال الحسن : البلاغة ما فهمته العامة ورضيته الخاصة) [١]

وفى نفس المعنى أيضا يقول ، « قال فيلسوف أحسن الـكلام ما كان له نظام وعرفه الخاص والعام » [٢]

وعن الـكلام البليغ .

يعلق التوحيدى على عبارات قالها أحد الـكتاب فى آثار الظلم بقـوله : « هذا والله الـكلام العزيز الجانب المصون العرض ، الجليل القدر ، يعمل والله فى القلب عمل الغيث فى الجدب ، وليس فى كل قلب ولـكنه القلب الذى فطر على الخير وحبب اليه الأدب ، وظهر من أدناس الجهل ، وكان محلا للتوفيق وأهلا للملاطفة » [٣]

كما يقول : « قال أعرابى . من كلام كسلك النظام [٤] ومنه ماهو كرجيع الطعام » [٥] .

وفى نفس المعنى يورد قول الفضل بن سهل . سمعت محمـدا (يعنى الأمين) يقول . وقد عرض عليـه كتاب ـ كلام بليغ وليس له رواه ، ولا حلاوه مثل طعام طيب ليست له لطافه[٦].

كما يقول : « قال بعض الخطباء نحن أمراء الـكلام نجنى منه ما احلولى

---

(١) البصائر والذخائر مجلد ٣/٢٤١ (٢) نفس المرجع ١/١٦٦

(٣) نفس المرجع مجلد ٣/٦٣٢

(٤) نفس المرجع ٢/٣٦ .

(٥) وهو الـكلام الذى جىء بالمعنى فيه من الجهة التى هى أصح لتأديته ، واختير له اللفظ الذى هو أخص به وأكشف عنه وأتم له ، وأخرى بأن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية ، دلائل الإعجاز ٤٤ .

(٦) البصائر مجلد ٣/٣٠٦ .

وعذب ونترك منه ما املولح وخبث »[1] وعن بلاغة المتكلم وأثر كلامه فى النفوس يقول : « وصف أعرابى رجلا فقال : أخذ بزمام الكلام[2] فقاده أسهل مقاد وساقه أحسن مساق حتى استرجع به القلوب الناضرة واستوقف به الأبصار الطامحة[3] .

ومن تعريفات البلاغة التى أوردها قول للفارسى : البلاغة معرفة الفصل من الوصل[4] .

كما أورد تعريفا لبعض الأعراب وهو منسوب فى البيان والتبيين للهندى حيث يقول :

« قال الأعرابى : البلاغة وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة ، وحسن الإشارة »[5] .

كما أورد أبياتا تضمنت مدح البلاغة والجزالة وهى قول الشاعر :

أنا إذا صيغ الكلا م فالكلام الجزل صاغه

---

(١) نفس المرجع ٣/٦٧٦ .

(٢) يشبه الكلام بدابة منقاده له أسهل انقياد لماله من خبرة فى ذلك على طريق الاستعارة بالكناية وماذكر بعد ذلك من السوق ترشيح .

(٣) البصائر والذخائر ١/٤٦٧ .

(٤) يذكر عبد القاهر أنهم جعلوا ذلك حداً للبلاغة لغموضة ودقة مسلكه وأنه لايكمل لاحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل اسائر معانى البلاغة ، ولا يأتى لتمام البلاغة فيه إلا الأعراب الخلص والأقوام طبعوا على البلاغة وأوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام وهم بها أفراد ، ويقول الخطيب : « تمييز موضع الفصل عن موضع الوصل فن من البلاغة عظيم الخطر ، صعب المسلك ، دقيق المأخذ ، لايعرفه على وجهه إلا من أوتى فى فهم كلام العرب طبعا سليما » دلائل الإعجاز ١٤٩ والإيضاح ١/١٤٧ والبيان والتبيين ١/٦٤ .

طبن بأنحاء البـلاغة شاغل فيها فراغه
مستجمع شرف البديهة و لإصابة فى البلاغة

نقد التوحيدى لما ذكره إبراهيم الإمام عن معنى البلاغة :

أورد أبو حيان التوحيدى تعريف إبراهيم الإمام زعيم دعاة العباسيين للبلاغة الذى قال فيه :

« البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع » .

و ينتقد التوحيدى هذا القول ويعيبه مبينا سبب فساده فيقول :

« وهذا الحكم من إبراهيم مبتور ، لأن الإفهام قد يقع من الناطق ولا يكون بما أفهم بليغا ، والفهم قد يقع للسامع ممن ليس ببليغ ولا يكون بليغا وليس إشتراكهما فى التفاهم بلاغة ، ثم يقول : « البلاغة أن يصيب الناطق بالطبع الجيد أو الصناعة المجتلبة أو بهما[٢] وإن ساء فهم السامع لقصور طباعه أو بعده عن أسباب الفضيلة ، ومن ذا الذى هجا البليغ لأن السامع لم يفهم أو هجا السامع لأن الناطق لم يفهم ـ بضم الياء ـ .

وإنما البليغ الذى يبلغ القصد بأقرب طرق الإفهام مع حسن الغرض .

وليس أقرب طرق الإفهام تقليل الحروف،واختصار المراد ، قد يكون

(١) البصائر ١/٢٦٢ ، البيان والتبيين ١/٦٤ .

(٢) يعنى بذلك ان يكون للمتكلم الملكة التى يقتدر بها صاحبها على تأليف كلام بليغ مطابق لمقتضى الحال أو تكون لديه الدربة الشامه بأساليب الكلام بحيث يأتى بكلام بليغا دائما .

هذا[١] ولكن أقرب الطرق فى الإفهام أن تكون الغاية مثالا للعقل ثم يكون المعنى مسوقا إليها ، واللفظ منسوقا عليها[٢] فهم السامع أو قصر[٣] .

ثم ليس هذا المعنى مقصوراً على العربية بل هو شائع فى النفوس مستمد من العقول معروف باللغات . . . ويوضح ذلك بصورة أوسع فيقول : أرى - أيدك الله - أن أطيل الكلام فى هذا المعنى لعلمى بأن هذا المقدار لا يشفيك ، والذى عليه المدار والمحار أن يكون طالبها - أى البلاغة - مطبوعا بها ، مفطوراً عليها ، وقد أعين بشهوة فى النفس وأدب من الدرس ، فإنه متى اختل من أحد الطرفين[٤] بداعواره ، ولصق به عاره والآفة فيها من الدخلاء إليها الذين يستعملون الألفاظ ولا يعرفون موقعها ، أو يعجبهم الاتساع ويجهلون

---

(١) وذلك عندما يكون المقام مقتضيا للإيجاز أما إذا كان المقام يقتضى الإطناب والتوسعة فى الكلام فإنه مطلوب فى موضعه كما أن الإيجاز مطلوب أيضا فى محله لا فى كل حال .

(٢) وهذا ما أراده عبد القاهر من قوله أن المعانى ترتب أولا فى الفكر ثم يرتب الكلام عليها فى الذكر ، كما يقول : ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها فى النطق ، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل ، وكيف يتصور ان يقصد به إلى توالى الألفاظ فى النطق بعد أن ثبت أنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وأنه نظير الصياغة وكل ما يقصد به التصوير . . . والنظم الذى به تتفاضل مراتب البلاغة صفة يستعان عليها بالفكرة لا محالة ، وتثبت الفضيلة للألفاظ فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ، دلائل الإعجاز ٤٦ وما بعدها .

(٣) يعنى إذا رتب المتكلم كلامه وفقا للأغراض وطابق به الحال فلا لوم عليه من عدم فهم السامع .

(٤) أى الفطرة والطبع أو الدراسة لأصول البلاغة .

مقداره ، أو يروقهم المجاز ويتعدون حدوده ، أو يحسن فى حكمهم التصريح ولعل الكناية هناك أتم والإشارة فيها أعم[1] .

وهذه الخصال تجدها فى قوم عدموا الطبع المنقاد فى الأول (يعني الفطرة) وفقدوا المذهب المعتاد فى الثانى (يعنى الدراسة لأساليب الأدب) . ثم يقول :

والسر كله أن تكون ملاحظا لطبعك الجيد ، ومسترسلا فى يد العقل البارع ، ومعتمدا على رقيق الألفاظ وشريف الأغراض[2] مع جزولة فى معرض السهولة ، ورقة فى حلاوة بيـــان ، مع مجانبة المجتلب وكراهة المستكره[3] وركنه الذى يعول عليه : أن يكون السجع فى الكلام كالملح فى الطعام[4] .

وإذا كان التوحيدى يعيب على إبراهيم الإمام ما قاله فى تعريف البلاغة فإن

---

(١) ويرجع كل هذا لعدم معرفتهم بوجوه إستخدام الأساليب العربية ومتى يحسن أسلوب دون أسلوب ؟

(٢) وذلك كقول الجاحظ : فإن كان المعنى شريفـاً واللفظ بليغا ، وكان صحيح الطبع بعيدا من الاستكراه ، ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف صنع فى القلوب اللفظ الشريف ، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما . . وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من الكلام ، البيان والتبيين ١/ ٦١ ، ٩٥ .

(٣) وهذا معنى قول بشر أيضا : أن يكون لفظك رشيقا عذباً ، وفخما سهلا ويكون معناك ظاهراً مكشوفا ، وقريبا معروفا ويمدح الجاحظ الكتاب بأنهم التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشيا ولا ساقطا سوقيا ، المرجع السابق والصفحة .

(٤) البصائر والذخائر مجلد ١/ ٣٦٢ - ٣٦٤ ولهذا الكلام بقية تذكر فى السجع من هذا البحث .

استاذه الجاحظ قد امتدح قول إبراهيم الإمام وعلق عليه بقوله : أما أنا فأستحسن هذا القول جداً[١] .

ومع موافقة التوحيدي للجاحظ في كثير من الأمور التي ذكرها في البصائر وإشادته بالجاحظ كثيراً[٢] فإنه هنا ينقد قول إبراهيم الإمام مخالفاً للجاحظ . والجدير بالذكر أن المفهوم من كلام الجاحظ عند توضيحه لمعنى كلام العتابي

---

(١) ومع استحسان الجاحظ لقول إبراهيم الإمام عن البلاغة فإنه يبدى ملاحظة على تعريف العتابي لها بقوله: (كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة فهو بليغ) حيث يقول : لم يعن العتابي أن كل من أفهمنا حاجته من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة . كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه . فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنه والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواء وكله بياناً ، وكيف يكون ذلك كله بياناً ؟ . .

وإنما عنى العتابي افهامك العربي حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء ، ومع ظاهر اتفاق كلام الجاحظ هنا مع ماذكره التوحيدي عن كلام إبراهيم الإمام فإن الجاحظ يمدح كلام إبراهيم الإمام . انظر البيان والتبيين ١ / ١١٢ وما بعدها .

(٢) ومن ذلك ماذكره في البصائر والذخائر من إنك لا تجد مثل الجاحظ رجلا أسبق في ميدان البيان منه ، ولا أبعد شوطا ولا أمد نفسا ، إذا جاء بيانه خجل وجه البليغ المشهور ، ومتى رأيت ديباجة كلامه ، رأيت حوكا كثير الوشي قليل الصنعه ، بعيد التكلف وحلو المجنى ، له سلاسة كسلاسة الماء ، ورقة كرقة الهواء . البصائر ١ / ٢٢١

أنه على مايبدو موافق لما ذكره التوحيدى فى نقده لابراهيم الإمام.

ومما أورده عن معنى البلاغة أيضا تعريف جعفر بن يحى لها حيث قال: البلاغة ان يكون للكلام حد لايدخل فيه غيره[١] فقيل لجعفر مثل ماذا؟ قال مثل قول على رضى الله عنه: أين من سعى واجتهد، وجمع وعدد، وزخرف وبجد، فأتبع كل حرف من جنسه، ولم يقل سعى وبجد وزخرف وعدد[٢] ولو زخرف وقال لكان كلاما ولكن بينهما ما بين السماء والأرض[٣].

والجدير بالذكر أن السبكى ذكر كل ما جاء فى البيان والتبين وغيره من تعريفات للبلاغة ووصفها بأنها رسوم واهية وقال إنهم قصدوا بتلك

---

(١) يعنى لاحشو فيه ولا تطويل بل يكون موجزاً وافيا بالغرض دون الإطالة المملة.

(٢) وذلك لأن السعى لايناسب التمجيد بل يناسب الزخرفة لأنه بمعنى التزيين، وهو مناسب للزخرفه، كما أن الزخرفه لاتناسب العد بل العد يناسبه الجمع قال الله تعالى «الذى جمع مالا وعدده» ولذا فإن على رضى الله عنه قد جمع كل لفظ إلى ما يتناسب معه فكان كلامه بليغا، ولو خلط كما مثل التوحيدى لكان كلاماً معيباً لأنه لم يراع المناسبة بين الكلمات.

ولذلك يقول التوحيدى إنه لو فعل ذلك لكان هذا أيضا يسمى كلاما صورة ولكنه بينه وبين الأول بعدما بين السماء والأرض لأن الأسلوب الأول روعى فيه ترتيب الألفاظ وملاءمتها لبعضها أما الكلام الثانى فقد خلا من هذه المادة.

(٣) البصائر مجلد ٢/٢٨٢ هذا ماأورده ابن عبد ربه أنه قيل لجعفر بن يحى ما البلاغة؟ التقرب من البغية، والدلالة بالقليل على الكثير وهو قريب فى معناه من القول الأول العقد الفريد ٤/١٨٩. وانظر البيان والتبين ١/٧٠ ٧١

التعريفات ذكر أوصاف للبلاغة ولم يقصدوا حقيقة الحد[١] .

التكلف فصاحة أحيانا :

مع أن التوحيدى يذم التكلف فى الكلام ويمدح الطبع والسلاسة إلا أنه يورد رأيا يجعل من التكلف فصاحة حيث يقول : « سمعت ابن مهدى الطبرى يقول : سمعت مشايخ بغداد يقولون : ما رأينا أفصح من ابن داود مطبوعاً ، ولا أفصح من نفطويه متكلفا[٢] .

ما أورده عن نظم الكلام :

يورد قولا لمعاوية عن صعوبة تأليف الكلام فيقول : « قال معاوية : إلصاق كلمة إلى كلمة أشد من وقع عصا على عصا[٣] » .

وهذا القول له مغزاه عند العالمين بأسرار اللغة ودقة نظم الكلام ولهذا فإن المشركين عندما تحداهم الله سبحانه وتعالى بأن يأتوا بسورة من مثل القرآن وعجزوا عن ذلك لعدم قدرتهم على المجىء بذلك مع توفر قوة عارضتهم وصفاء قريحتهم لجأوا إلى محاربة النبى صلى الله عليه وسلم، ولقيمة النظم واحتياجه إلى قريحة جيده وطبع قوى سليم وجدنا عبد القاهر ينبهنا إلى ذلك فيقول .

إن الناظم للكلمات يقتفى فى نظمها آثار المعانى ويرتبها على حسب ترتيب المعانى فى النفس ، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذى معناه ضم الشىء إلى الشىء كيف جاء واتفق ، وكذلك كان عندهم نظيرا للنسج والصياغة والبناء والوشى والتحبير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح ..

(١) شروح التلخيص ١ / ١٢٣ — ١٣٠

(٢) البصائر ٣ / ٢١٠ (٣) نفس المرجع ١ / ٤٣٧ .

فليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها فى النطق . بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل[١]

ولذلك نجد التوحيدى يورد قولا آخر هو بعينه ما قصد إليه عبد القاهر بكلامه السابق فيقول : « سمعت شيخا من النحويين يقول : المعانى هى الهاجسة فى النفوس المتصلة بالخواطر ، والألفاظ ترجمة للمعانى ، وكل ما صح معناه صح اللفظ به ، وما بطل معناه بطل اللفظ به[٢] .

ما ذكره التوحيدى فى البصائر والذخائر عن اللحن :

أورد التوحيدى عدة أقوال اشتملت على اللحن وعدم معرفة القائل لها بقواعد الاعراب ناقلا لها من ابن قتيبة والجاحظ[٣] ومن ذلك قوله :

---

(١) دلائل الاعجاز من ٤٨ وما بعدها .

(٢) البصائر مجلد ١/٢٠٧ ويذكر الامام عبد القاهر أنه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعانى فى النفس ثم النطق ـ بالألفاظ على حذوها لكان ينبغى أن لا يختلف حال اثنين فى العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه لأنهما يحسان بتوالى الألفاظ فى النطق إحساسا واحدا ولا يعرف أحدهما فى ذلك شيئا يجهله الآخر . . ويقول : وكيف تكون مفكراً فى نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافا وأحوالا إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا .. فلا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه ولا أن تتوخى فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ترتيبا ونظما ، وأنك تتوخى فى المعانى وتعمل الفكر هناك فإذا تم لك ذلك اتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها .. والعلم بمواقع المعانى فى النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها فى النطق، ومن كلام عبدالقاهر ندرك أن أى خطأ فى المعنى يتبعه خطأ فى اللفظ كما ذكر أبو حيان فيما نقله عن بعض النحاة دلائل الأعجاز ٤٩ — ٥١ .

(٣) أنظر عيون الأخبار ٥/١٠٧ والبيان والتبيين ٢/١٧٣ .

قال رجل لأعرابي كيف أهلك - بكسر اللام واسكان الكاف - ؟ قال : صلبا ، ظن أنه سأله عن هلكته كيف تكون ؟ وإنما سأله عن أهله وعقب التوحيدي بقوله :

وهذا وأشباهه يدلك على معرفة العرب بالمعاني التي اختلفت لها الأعراب وتلك المعاني هي العلل[١] .

ومن عدم التمييز بين أسلوب التعجب والاستفهام أورد ما لحنت فيه إبنة أبي الأسود فقال : قالت لأبي الأسود بنية له : ما أطيب الرطب؟ - بضم الباء في أطيب - قال : جنس كذا أرادت التعجب وذهب هو إلى الاستفهام .

ومن ذلك قوله (قيل لبعض الأغبياء : ما أحسن القمر ؟ قال إى والله خاصة بالليل[٢] .

ومن الأشياء التي أوردها في اللحن وتضمنت التورية قوله : (قيل لأعرابي: أتهمز اسرائيل) ؟

قال : إني إذا لرجل سوء ، قيل له : أتجر فلسطين ؟ قال : إني إذا لقوى[٣] .

ما ذكره التوحيدي عن قيمة العقل والأدب والأديب :

يقول التوحيدي : (قال بعض السلف : إذا صح العقل التحم بالأدب

---

(١) البصائر مجلد ٣/٨٩

(٢) فقد فهم الاستفهام على أنه تعجب .

(٣) وهذا القول مع ما فيه من اللحن يمكن أن يحمل على التورية من جانب المخاطب وذلك أنه في قوله : أتهمز إسرائيل ؟ يريد وضع الهمزة فيها لكن المخاطب حمل كلامه على أنه يقصد الهمز في قوله تعالى « ويل لكل همزة لمزة » وفي قوله « أتجر فلسطين؟ » قصد المتكلم جرها بالكسرة فحمل المخاطب كلامه على أنه قصد سحبها خلفه .

التحام الطعام بالجسد الصحيح ، وإذا مرض العقل نباعنه مايسمع من الأدب كما يقىء الممعود ما أكل من الطعام) .

وإن آثر الجاهل أن يتعلم شيئا من الأدب تحول ذلك الأدب جهلا كما يتحول ماخالط جوف المريض من طيب الطعام داء[١] .

وقال عن مزايا الأدب : (قال صاحب كليلة ودمنة : الأدب يذهب عن العاقل السكر ، ويزيد الأحمق سكرا ، كالنهار يزيد البصير بصرا ، ويزيد الخفاش سوء بصر)[٢] .

وعن ضرورة توفر الحب بين الأدباء ذكر قول الشاعر[٣] :

حب الأديب على الأديب فريضة	كمحبـــة الآباء للولدان
وإذا الأديب مع الأديب تجالسا	كانا من الآداب فى بستان
لاشىء أحسن منهما فى مجلس	يتناثران جواهرا بلسان

---

(١) البصائر ١/٢٠٥ وهذا معنى قول المتنبي :

ومن يك ذا فم مر مريض	يجد مرا به المـــاء الزلالا

وكقول مروان بن سليمان :

زوامل للأشعار لاعلم عندهم	بجيدها ألا كعلم الأباعر
لعمرك مايدرى البعير إذا غدا	بأوساقه أوراح مافى الغرائر

وكقولهم :

لو لبس الحمار ثياب خز	لقال الناس ياللك من حمار ؟

(٢) نفس المرجع ٢/٢٩ .

(٣) نفس المرجع ٣/٢٢ والمراد من الأبيات أن تلاقى الأدباء يفتق أزاهير ماعندهم من لطائف المعانى ويذكى روح المنافسة بينهم فيكون النتاج الأدبى الرائع الذى يتساقط من أفواههم كالجواهر .

كلام التوحيدى عن بلاغة القرآن والحديث النبوى :

يضيف القرآن الكريم بقوله : إن كتاب الله تعالى (حارت العقول الناصعة فى وصفه ، وكلت الألسن البارعة عن وصفه[١] لأن المطامع ظاهره فى نفسه ، الممتنع باطنه بنفسه ، الدانى بإفهامه إياك إليك ، العالى بأسراره وغيوبه عليك ، لايظان بحواشيه ، ولا يمل من تلاوته ، ولا يحس بأخلاق جدته . كما قال على ابن أبى طالب كرم الله وجهه ظاهره أنيق ، وباطنه عميق ، ظاهره حكم وباطنه علم[٢] .

كما ذكر بلاغة الحديث النبوى بقوله (وهو الكلام الذى يتلو كتاب الله بهاء وحسنا ومنفعة وخيرا وحكمة وبلاغة) .

وهو الكلام الذى إن فاته من القرآن عينه فلم يفته أثره . وإن بعد عنه فى آياته لم يبعد فى دلالته ، وهو الكلام الذى شاهده فيه ، نور الحق يلوح عليه ، وسناء الهدى يقتبس منه[٣] .

وفى موضع آخر يقول عن السنة النبوية : (فإنها السبيل الواضح ، والنجم اللائح ، والقائد الناصح ، والعلم المنصوب ، والأمم المقصود ، والغاية فى البيان ، والنهاية فى البرهان ، والمفزع عند الخصام[٤] .

رأى التوحيدى فى قضية اللفظ والمعنى :

من المعروف أن قضية تفضيل اللفظ أو تفضيل المعنى من القضايا التى شغلت أذهان العديد من العلماء ، وألقى كل منهم فيها بدلوه وانقسم النقاد إلى أربعة طوائف :

---

(١) وهذا كقول السكاكى (واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة) مفتاح العلوم ١٩٦ .

(٢) البصائر مجلد ١/٧ . (٣) نفس المرجع ٨٨/٧ .

(٤) نفس المرجع ١/٧ .

- فنهم من يرى أن مقومات العمل الأدبي تكون بمعناه كأبي عمرو الشيباني وابن الرومي وغيرهما .

- ومنهم من يرجع مقومات العمل الأدبي إلى الألفاظ كقدامة بن جعفر.

- ومنهم من أرجع مزية الكلام إلى كل من اللفظ والمعنى وجعلوهما على حد سواء كبشر بن المعتمر وابن قتيبة ومن سار على دربهما .

- ومنهم من نظر إلى الألفاظ من جهة دلالتها على معانيها في نظم الكلام كعبد القاهر ، ويعد هذا الرأي من أهم الآراء وأكثرها أصالة[1] .

وإذا أردنا أن نتعرف على رأى التوحيدي في هذه القضية لوجدنا أنه ممن يفضلون العمل الأدبي لجودة ألفاظه ومعانيه معا ، فلم يذهب أبو حيان إلى تفضيل اللفظ وحده ولا إلى تفضيل المعنى وحده ولكن جعل الألفاظ والمعاني على حد سواء .

يقول أبو حيان : « لا تعشق اللفظ دون المعنى ، ولا تهو المعنى دون اللفظ[2] . كما يورد قصة عن لحن الداركي وفيها يبين موقفه أيضا من اللفظ والمعنى فيقول :

تكلم الداركي الفقيه يوما في مجلس ابن معروف وكان ابن الدقاق مكلمه فلحن الداركي فقال له أبن الدقاق : لحنت . فقال الداركي رأيت أبا الفرج المالكي يناظر أبا اسحاق المروزي فقال له في النظر: إنك تلحن فلو أصلحت من لسانك ؟

(١) انظر النقد الأدبي الحديث ٢٥٩،والحيوان ٣/١٣١ ، والعمدة ١/٨٢، والموازنة ٣٨٩ ، والطراز ٢/١٠٠،وعيار الشعر ٨ ، ونقد الشعر لقدامة ١٠١، ودلائل الإعجاز ٣٦ .

(٢) الإمتاع والمؤانسة ١/١٠ .

فقال له أبو اسحاق : هذا أول انقطاعك لأنك تعلم أنى قد لحنت قبل هذا مرارا فلم تنكر على ولما لزمك المعنى صرت الآن تعيب على اللفظ .

ثم قال الداركى : أنا ألحن ولكن كلمونى عن المعانى إن كان لكم إليها سبيلا .

ثم يعقب عليه التوحيدى بقوله : وكذا قال وقد مضغ الداركى ذات بطنه بهذا الكلام لأن المعانى ليست فى جهة والألفاظ فى جهة بل هى متمازجة متناسبة . والصحة عليهما وقف .

فمن ظن أن المعانى تتلخص له مع سوى اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب فقد دل على نقصه وعجزه[1] .

كما يؤكد أبو حيان أن حقائق المعانى لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ فيقول:

وليس للمتكلمين حجة فى اللسان فضلا عن أن يكونوا حجة فى المعانى لأن حقائق المعانى لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ[2] ، وإذا تحرفت المعانى فذلك لتزيف الألفاظ :

---

(١) البصائر والذخائر مجلد ٢ ص ٥
هذا ويقول بشر بن المعتمر : ومن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ، ويقول عبد القاهر واعلم أن الداء الدوى غلط من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ ، وهل الكلام إلا بمعناه ؟ كما يقول : وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسب ملاءمة معناها لمعانى جاراتها . كما يعرف النظم بأنه وضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، ويذكر السبكى أن الفصيح لفظ حسن مألوف له معنى حسنى صحيح انظر البيان والتبيين ١ / ٩٠ ، ودلائل الاعجاز ٣٦ ، وشروح التلخيص ١ / ١٣٦ ، والمطول ٢٨ وما بعدها .
(٢) يقول ابن جنى (إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتلاحظ

فالألفاظ متواشجة متناسجة، فما سلم من هذه فقد أجحف بهذه، وما نقص من هذه فقد فسد من هذه.

وليس الشأن على أن يفهم من أعجمى طمطمته، فإن ذلك المفهوم لم يكن عن تمام اللفظ وصحة التأليف، وإنما حدث بدلالة ما سمع على ما كان قارا فى الصدور مترسخا عند العقل، فلا يغرنك ذلك فتظن أنك حتى سمعت كلاما آخر فقهته كذلك أو قبسته إلى هناك [١].

ويقول باحث فى أدب التوحيدى (وإذا أثبت أنه من اللازم عند التوحيدى توازن اللفظ والمعنى فإنه ليس من الأدب الرفيع فى شىء ما ترى فيه حيف لفظ أو جور جملة على جملة بغية القصد من شأنها والحط من قدرها، وليس

= أحكامها فإن المعانى أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرا فى نفوسها فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها وطريقها إلى إظهار أغراضها ومراميها أصلحوها ورتبوها، وبالغوا فى تحبيرها وتحسينها ليكون ذلك أوقع لها فى السمع وأذهب بها فى الدلالة على القصد، ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعا لذ لسامعه فحفظه فكان جديرا باستعماله ... فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها فلا ترين أن العناية إذا ذاك إنما هى بالألفاظ بل هى عندنا خدمة للمعانى وتنويه بها وتشريف منها ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه وتزكيته وإنما المبغى بذلك منه الاحتياط للموعى عليه)، الخصائص ١/٢١٥ وما بعدها.

ويقول ابن طباطبا: فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذى يريد بناء الشعر عليه فى فكره نثرا وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التى تطابقه والقوافى التى توافقه، والوزن الذى يسلس له القول عليه .. كما يقول والمعانى ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها تقبح فى غيرها، عيار الشعر ٤، ٥، ٨

(١) البصائر والذخائر ٢/٩٣.

توازن اللفظ واللفظ وتساوق الجملة والجملة بأقل شأنا عن توازن المعانى مع الألفاظ ، وحتى وقعت غفلة عن ذلك النهـــج وشرائطه ، وحتى قوى لفظ وضعف غيره سقط العمل الفنى سقوطا فى يد التذبذب وطاوع التأرجح بين الصعود والهبوط ، ومضى مترددا بين القوة والهزال (٣) .

ويذكر التوحيدى أن من جمع من الأدباء بين قوة المعنى وجزالة اللفظ فقد حاز قصب السبق فى البلاغة حيث يقول (إن الاسترسال أدل على الطبع والطبع أعفى والتكلف مكروه ، والمتكلف معنى ، والناس من عاشق للمعانى وتابع لها فالألفاظ تواتيه عفوا ، وكلف بالألفاظ المعانى تعصيه أبدا . فأما من جمع بين هذه وهذه وكان قيما بمنثورها ومنظومها عارفا باختلاف مواقع تأليفها فإنه الحاوى قصب الرهان والمعدود فى أفاضل الزمان) .

ثم يقول : فاقصد أيدك الله أن تكون كالصائغ الذى يصيب التبر فيسبكه ثم يصوغه ثم يزينه ثم ينقشه ثم يسوقه ثم يعرضه(١) .

وفى موضع آخر يقول (إن مدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد(٢) .

وعندما يصف التوحيدى أقوم الأساليب وأحسنها تأليفا يقول (يجب أن يكون الغرض الأول فى صحـــة المعنى والغرض الثالث فى تسهيل النظم

---

(١) أبو حيان التوحيدى حياته وأدبه ٢٠٥ .

(٢) البصائر والذخائر ٣٦٦/١ .

(٣) المقابسات ٥٤ هذا ، ويذكر عبد القاهر أنه لايتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه ، كما يقول إن الألفاظ لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتا وأصداء حروف لما وقع فى ضمير ولا هجس فى خاطر أن يجب فيها ترتيب ونظم وأن يجعل لها أمكنة ومنازل وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك ، انظر دلائل الإعجاز ص ٤٨ وما بعدها .

وحلاوة التأليف ، واجتلاب الرونق والاقتصاد في المؤاخاة ، واستدامة الحال ليستمر الثاني على الأول والثالث الثاني[٣] .

كما يذكر أبو حيان[٤] (أن خير الكلام ما أيده العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالدقة وكان له سهولة في السمع ووقع في النفس وعـــذوبة في القلب وروح في الصدر . . . كما يقول (أما بلاغة العقل فأن يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن ، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفية الحروف) [١] .

ثم نراه يذكر أيضا أنك إن أردت أن تكون كاتبا بارعا أديبا فعليك (أن تكون ملاطفا لطبعك الجيد ، مسترسلا في يد العقل البارع ومعتمد على رقيق الألفاظ وشريف الأغراض)[٢] .

وهكذا نرى في كل ماذكره التوحيدي أنه يحبذ ضرورة استواء اللفظ والمعنى في الفضيلة فلا يقدم أحدهما على الآخر بل ينبغي أن يكون لكل منهما ما للآخر من المزية والفضل على حد سواء دون تقليد لأحدهما على الآخر

---

(٣) أنظر أخلاق الوزيرين ١٣٥ ، ومثالب الوزيرين ٦٤ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(١) الإمتاع والمؤانسة ١٤١/٢ .

(٢) البصائر والذخائر ٣٦٥/١ .

هذا ويذكر أبو هلال أنه جعل حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة لأن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقا لم يسم بليغا وإن كان مفهوم المعنى ، الصناعتين ١١ ، وقد وصف بعضهم الكلام فقال (لا يكون الكلام بليغاً حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك ، انظر عيون الأخبار ١٧٣/٥ .

حتى يخرج الكلام فى غاية الملاءمة بين اللفظ والمعنى فيكون فى قمة البلاغة والقبول لدى السامع .

رأى التوحيدى فى الأمثال العامية :

إذا كان أبو حيان قد حبذ أنه لابد من تساوى اللفظ والمعنى فى الفضيلة وأن جودة الكلام لاتتم إلا بجودتهما معا وطلب أن لايقع تقصير فى واحد منهما فإنه مع كل ذلك يورد قولا فى الأمثال العامية قد يبدو مخالفا لما سبق أن ذكره فى اللفظ والمعنى وذلك أنه أورد مجموعة من أمثال العامة وعقب عليها بقوله : وقد مرت من أمثال العامة أشياء تتصل بأغراض صحيحة على سوء التأليف وخبث اللفظ ، وفيها فوائد وأعجوبة ، فاعرف الخبيث واختر أنفعهما لك فى موضعه وأجداها عليك عند استعماله . فلم ينبت هذا كله فى فى العالم إلا ليعرف ويميز وليكون بعضه باعثا على بعض ، وناهيا عن بعض .

وباختلاف الأشياء تختلف الظنون وتنقسم الأفكار فى طلب الحق وتوخى الصواب ، وليس الحق شخصا فى محل يطوى إليه .

فلا تزول وجيك عن اللفظة السخيفة والكلمة الضعيفة ، فإن المعنى الذى منهما فوق كراهتك[١] .

فالتوحيدى بذلك مخالف لما عليه علماء البلاغة ، يقول العلوى ، وإنما الذى يجب مراعاته هو الإتيان بالألفاظ لوجيزة الفصيحة ، والتجنب للألفاظ الوحشية مع الوفاء فى ذلك بالإبانة والإفصاح وسواء فهم العوام أم لم يفهموا . ولا يضر الكلام الفصيح عدم فهمهم لمعناه[٢] .

---

(١) البصائر والذخائر مجلد ٢/٦٦٠ .

(٢) الطراز للعلوى ٢/٩٠

ماجاء فى كتاب البصائر والذخائر عن الإيجاز وفضله :

أورد التوحيدى فى الايجاز وفضله مجموعة أقوال ورد الكثير منها فى كتب من سبقه من العلماء .

ومن ذلك تعريف الإيجاز الذى نقله عن الرمانى[١] حيث قال (وحد الإيجاز بعض أشياخ العلم فقال : هو تقليل الكلام من غير إخلال ، كأنه قال بلا إخلال ، وحد البلاغة فقال : هى ما أدى المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ) .

ومن الأقوال التى أوردها فى ذلك قول عبد الله بن صالح سمعت محمدا - الأمين - يقول لكاتب بين يديه : دع الإطناب والزام الايجاز إفهام والاطناب استبهام[٢] .

ويقول : (قام بين يدى الاسكندر خطيب فخطب وأطال فانتهره وقال : ليس حسن الخطبة بحسب طاقة الخاطب ولكن على طاقة السامع)[٣] .

---

(١) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٧٦ ، هذا ، ويذكر العلوى أن الإيجاز من أعظم قواعد البلاغة ومن مهمات علومها ومواقعه فى القرآن أكثر من أن تحصى ، الطراز ٨٦/٢ ، ويقول المبرد : من كلام العرب الاختصار المفهم وقد يقع الإيماء إلى الشىء فيغنى عند ذوى الألباب عن كشفه ، الكامل ١٧/١ .

(٢) البصائر مجلد ٣٠٦/٣ ، وقد ورد هذا القول وغيره فى الصناعتين ١٦٧ وهذا إنما يكون عندما يوافق حال المخاطب أما أن احتاج المقام للاطناب فهو مطلوب .

(٣) نفس المرجع ٦١٨ ،ويذكر أبو هلال قول بعضهم إذا طال الكلام عرضت له أسباب التكلف ، وقول شبيب : الدليل الكافى خير من كثير غير شاف ، انظر الصناعتين ١٦٧ .

وعن مقام الإيجاز والإطناب يقول (كتب عمرو بن مسعدة إلى حمزة الشارى كتابا فقلله فوقع جعفر على ظهر الكتاب : إذا كان الإكثار أبلغ كان الإيجاز تقصيرا ، وإذا كان الايجاز كافيا كان الإكثار عيا)(١) .

كما يورد وصف إبراهيم بن إسماعيل لكتاب وصله بقوله : فلم أر قليلا جمع لكثير ، ولا إيجاز أكفى من إطناب ، ولا اختصار أبلغ فى معرفة وفهم منه ، ولا رأيت كتابا على وجازته أحاط بما أحاط به(٢) .

ومن الأقوال التى ذكرها عن عيب التطويل بلا حاجة قوله (إذا طال القول حتى يبعد أوله من آخره فقد وجد السامع عذرا فى التقصير عن فهمه ، وإذا كان العتب بين السامع والقائل وصح العذر للسامع فى عدم الفهم رجع العتب إلى القائل)(٣) .

ومما أورده وهو أيضا مذكور فى عيون الأخبار قول عمرو بن هشام : تحدثنا عند الأوزاعى ومعنا أعرابى لايتكلم فقلنا : ألا تتحدث مع القوم ؟ فقال أن الحظ للمرء فى أذنه وأن الحظ فى لسانه لغيره ، وقد أعجب قول الأعرابى الأوزاعى(٤) .

كما أورد قولا ذكره أبو هلال أيضا وهو أنه قيل للفرزدق : ماصيرك للقصار بعد الطوال ؟ قال لأنى رأيتها فى الصدور أولج وفى المحافل أبلج ، وقالت مليكة بنت الحطيئة لأبيها : مابال قصارك من طوالك ؟

---

(١) البصائر والدخائر ٤/١٥٩، وورد هذا القول أيضا فى عيون الأخبار ١٧٤/٥ .

(٢) البصائر ١/١٣٠ .

(٣) المرجع السابق ٢/٢٠٠ .

(٤) نفس المرجع ٢/٢٠١ وعيون الأخبار ٥/١٧٦ ، ١٧٧ .

قال : لأنها فى الآذان أمضى ، وبأفواه الرواة أعلق[١] .

وقيل لسراقه : لم تترك الإطالة فى محافل الخطابة ؟

فقال : إذا أحطت معناك وأصبت مغزاك كان الفضل تكلفا ؟

وقال أبو سفيان لابن الزبعرى لو أسهبت ؟ قال : حسبك من الشعر غرة لائحة أو سمة فاضحة[٢] .

وأورد قولا يتضمن جعل البلاغة فى الإيجاز فيقول (سمع خالد بن صفوان رجلا يتكلم فيكثر فقال: ياهذا ليست البلاغة بخفة اللسان ولا بكثرة الهذيان، ولكنها إصابة المعنى والقصد إلى الحجة[٣] .

والملاحظ أن التوحيدى لم يتعرض لبيان أقسام الإيجـــاز المعروفة ولا لأقسام الإطناب كما فعل من جاء بعده من العلماء كأبى هلال وابن الأثير والعلوى والخطيب وغيرهم .

وكل ماصنعه التوحيدى هو ذكر تعريف الإيجاز الذى نقله عن الرمانى وكذا ثمرة الايجاز وبيان فضله وقيمته نقلا عن أقوال العلماء الذين وردت أسماؤهم فيما سبق .

ويمكن الاعتذار عن التوحيدى بأنه كان فى عصر لم تظهر فيه التقسيمات بالصورة التى ظهرت بها فيما بعد عصره ، وكان غرض العلماء فى عصره بيـان قيمة الأساليب وتقديم الاوصاف التى يرجونها من كل أسلوب وجمع أقوال العلماء التى وردت فى ذلك المضمار دون الخوض فى ذكر الأقسام أو شرحها .

---

(١) البصائر ٢/٣٠١ والصناعتين ١٦٧ .

(٢) انظر المرجعين السابقين .

(٣) البصائر ٢/٤٤٤ .

ما ذكره التوحيدى من معانى الأمر المجازية :

ذكر التوحيدى مجموعة من معانى الأمر المجازية فقال (والأمر على ضروب :

ـ أمر حتم كقوله تعالى « وأقيموا الصلاة »(١) .

ـ وأمر وعيد كقوله عز وجل « اعملوا ما شئتم (٢) » وقوله (ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر(٣) ، وإذا لم تستح فاصنع ماشئت .

ـ وأمر تعجيز كقوله تعالى (كونوا حجارة أوحديدا (٤)) ، وأمر جزاء كقوله (أدخلوا آل فرعون أشدالعذاب(٥)) أى هذاعقابكم ، وقوله(ادخلوا الجنة (٦)) أى هذا ثوابكم ، وأمر اباحة وقوله عز وجد (وإذا حللتم فاصطادوا(٧) ـ وإذا قضيت الصلاة فانتشروا(٨)) ، وقال (فن اعتدى

(١) البقرة ٤٣

(٢) السجدة ٤٠ وانظر شروح التلخيص ٢/٣١٤

(٣) الكهف ٢٩ ، والمفهوم من كلام الزمخشرى أن الأمر للتخيير حيث يقول : والمعنى جاء الحق وزاحت العلل فلم يبق إلا إختياركم لأنفسكم ماشئتم من الأخذ وطريق النجاة أو فى طريق الهلاك ، الكشاف ٢/٨٢ ؛

(٤) الإسراء ٥٠ ، وهذه الآية مثال الإهانة فى شروح التلخيص ٢/٣١٧ ويقول الزمخشرى : أى لو كنتم أبعد شىء من الحياة وهو أن تكونوا حجارة يابسة أو حديدا لكان قادرا على أن يردكم إلى حال الحياة ، الكشاف ٢/٤٥٢

(٥) غافر ٤٦

(٦) الأعراف ٤٨ وهى عن الزمخشرى للجزاء ، الكشاف ٢/٨١

(٧) المائدة ٢

(٨) الجمعة ١٠ وانظر الكشاف ١/٥٩٢

عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم[١]) أى إن شئتم .

- وأمر إرشاد كقوله عز وجل (وأشهدوا إذا تبايعتم)[٢]

ثم يقول : وفى القرآن والسنة آيات أولها ندب وآخرها حتم كقوله عز وجل[٣] وكلوا من ثمره إذا أثمر وآتو حقه يوم حصاده)[٤] .

ومن استعمال الخبر فى النهى أورد قول النبى صلى الله عليه وسلم (لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين) ثم وضحه بقوله : إن قوله « لا يلدغ » هو بلفظ الخبر لكنه قد اشتمل على النهى وصورة النهى كأنه قال : لا يؤتين أحدكم من سوء نظره وقلة إحترامه[٥] .

ما ذكره التوحيدى من أمثلة التشبيه والاستعارة :

جاء فى كتاب البصائر والذخائر مجموعة من الأمثلة والأحاديث النبوية التى تضمنت ألوانا من التشبيه والاستعارة وقام التوحيدى بتوضيح ما فيها وشرحها .

ومن ذلك قوله تعالى (ومن الناس من يعبد الله على حرف[٦]) حيث

(١) البقرة ١٩٤ والمعروف أن هذه الآية فن المجاز المرسل عند بعض البلاغيين

(٢) البقرة ٢٨٢ ، ويفهم من كلام الحسن أن الأمر هنا للاباحة لقول الزمخشرى : وعن الحسن إن شاء أشهد وإن لم يشهد ، وعن الضحاك هى عزيمة من الله ، الكشاف ١/٤٠٤

(٣) الأنعام ١٤١ والأمر الأول عند الزمخشرى للإباحة ، الكشاف ٢/٤٦

(٤) البصائر والذخائر مجلد ١/٥١٨

(٥) نفس المرجع ج ٧ ص ٢٧٨

(٦) الحج ١١ والبصائر والذخائر مجلد ١/٣٧١ ويذكر الزمخشرى أن هذا مثل لكونهم على قلق واضطراب فى دينهم كالذى يكون على طرف من العسكر فإن أحس بظفر وغنيمة قروا طمأن وإلا فر وطار على وجهه ، الكشاف ٣/٧

قال ، أي على جانب ، وتحريف المعنى عدلك إياه عن وجهه فهو شبيه بتصحيف اللفظ ، والمجارف - بضم الميم - كأنه مصروف عن سبة الرزق ، وفى قوله صلى الله عليه وسلم (الناس كامل مائة لاتجد فيها راحلة) يقول : دل بذلك على عزة الموافق لك وقلة المتحمل عنك ، ثم يوازن بينه وبين حديث آخر من حيث وجه الشبه فيقول : وليس هذا منافيا لقوله (الناس كأسنان المشط) لأنه مقصور على مالهم وما عليهم ، من الأحكام التى قيدهم الله فيها بالتكليف وإلا فالاختلاف قائم بينهم فقد تفاضلوا بالعافية وتباينوا بمراتب التقوى[1] .

وفى قوله صلى الله عليه وسلم (الدال على الخير كفاعليه) يوضح وجه الشبه وكيف صح التشبيه فيقول : هذا حث على الخير وتشبيه لمن وطأ الطريق إليه ودل الطالب عليه بمن تفرد بفعله ، واشتراك بين من دل ومن قبل ليقع التعاطف ولتكون النفس واحدة .

أما تراه كيف نهى عن التباين فى قوله (لاتقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا) ؟

وإنما صح التشبيه لأن الدلالة من الدال على الخير خير ، وقبول الدلالة من القابل خير فكان هذا بما دل وهذا بما قبل فاعلين خيرا[2] .

وفى قول الأحنف بن قيس الحديث شجون[3] يقول التوحيدى والشجون الرواضع التى تأخذ من معظم الرى ، فشبه تلك الرواضع من نهر ماء بعوارض الحديث إذا افتن[4] .

---

(١) البصائر ٣٧٢/٧

(٢) نفس المرجع ٣٨٢/٧

(٣) نفس المرجع ٣٠٠/٢ وانظر مجمع الأمثال ١٨٠/١

(٤) والملاحظ أنه هنا قلب معنى الاستعارة لأن التمثن فى الحديث والافتنان فيه من غرض لآخر هو المشبه بطريق الأوديه .

ومن التشبيهات التى بين فيها وجه الشبه قوله : يقال تكلم بكلام كأنه القطر ، لاستوائه ، ونطق منطقا مثل فوائق النبل ، وشبوا نارا مثل الفجر، يعنى ايقادها ولهبها ، وامترنا عجوة كأنها أنوف الزنج أى هى فطس [١] .

وفى الدعاء : اللهم لا تجعل القرآن بنا ماحلا ، يقول : أى مزلا لأقدامنا وسمى المحل وشاية لأن الواشى أى يحسن باطله كما يشى الواشى الثوب أى ينسجه رائقا فى العين[٢] .

ومن الاستعارات التى ذكرها شرحه لقولهم : مرد فلان الغصن ، حيث يقول : أى إذا خرطه ورمى بما عليه من الورق ، وكأن الأمرد من ذلك إذا لشعر فى عارضيه نظير الورق على الغصن[٣] .

وفى معنى المصدور يقول وهو الذى بصدره علة ، وفى المثل لابد للمصدور أن ينفث ، شبه المهموم الذى قد برح بما كتمه وضاق ذرعا بما طواه بمن أصاب صدره بما نفثه أى ألقى ما اجتمع فى صدره .

فكأن المهموم يطلب الراحة باذاعة ماتجنه أضالعه كما يجد المصدور الراحة بالقاء ما قد اكتن فى صدره [٤] .

وفى قول عمر رضى الله عنه لابنه : كل يوما لحما ويوما زيتا ويوما قفارا ، يقول :

والقفار هو البحت [٥] .

---

(١) يعنى صغار الحب لاطئة الأقماع ، البصائر مجلد ٤ / ٢٤٣ .

(٢) اعتقد أنه يستعار المحل للوشاية من حيث انقطاع المودة وحدوث الجفوة تشبيها لذلك بالأرض الماحلة .

(٣) المرجع نفسه ١ / ٤١٧ والأساس مادة (مرد) .

(٤) نفس المرجع ؛ والمعروف أن هذا من الاستعارة التمثيلية .

(٥) يعنى الخالى من الأدم وغير الممزوج بشىء .

كأنه أخذ من القفر وهو المكان العارى من النبات (١).

وفى معنى البل يقول : هو مصدر بله يبله بلا ، والرحم تبل ، وهو استعارة . لأنها إذا وصلت بالإحسان والزيارة والتعقد فقد برت وإ تامت لأن الجفاف مذموم كريه(٢).

ومن الاستعارة بالكناية ما ذكره فى قول أعرابى يمدح رجلا بقوله : هو والله فصيح النسب حيث يقول : هذا حلو جدا ، وهو استعارة إلا أنه ها هنا لاصق بالمعنى وذلك أنه أشار إلى صحة النسب وسلامة العرق وكرم المنبت (٣).

وفى معنى (برم) يقول . ورجل برم أى ضجر ، والمبرم كالملح ، والابرام والنقض فى الأمور مستعار من الحبل(٤).

وفى قول النبى صلى الله عليه وسلم (حبك الشىء يعمى ويصم) يقول :

دل على أن محبتك يمتزج بها الهوى وتجاذبها الشهوة ، وتذهل معها النفس ويكل عندها العقل ، فذاك هو الأعماء والإصماء ، وإنما إرادته التمثيل باللفظ والزجر بالمعنى(٥) ، وهذه المحبة مقصورة على ما اتصل بالدنيا فأما أمور

(١) نفس المرجع ١ / ٤٢٧ .

(٢) نفس المرجع ١ / ٤٥٤ ، وهنا قد استعير البل لصلة الرحم بجامع إيجاد الليونة والتيسير فى كل حيث أن الشىء المبل يبقى لينا سلسا وكذا صلة الرحم تبقى المودة دائما غضة بخلاف الجفاء فإنه يورث القطيعة .

(٣) البصائر مجلد ٢ / ٩٤ .

(٤) نفس المرجع ٢ / ١٠٢ وانظر الخلاف فى هذه الاستعارة فى الكشاف ١ / ٢٦٨ ، والمطول ٣٨٣ ، وشروح التلخيص ٤ / ١٥٩ .

(٥) يعنى أن الكلام إخبار لفظا نهى فى المعنى

الآخرة فإن حبك لها لا يعمى ولا يصم بل يزيد فى سمعك وضياء بصرك[1] .

وفى معنى (المرى) يقول : هى الناقة تحلب كأنها تمرى ، وبالاستعارة يقال فى الفرس إذا كان جوادا : مريته واستمريته ، كأنك تستدعى الجرى منه كما تستدعى الدر من الناقه .

ومما ذكره محتملا لكونه استعارة أو مجازا مرسلا قــول النبى صلى الله عليه وسلم (المؤمن ينظر بنور الله تعالى) حيث فسر النور بقوله : سمعت بصراء العلماء يقولون نور الله جل جلاله هو المعنى الذى خلص من الهوى ودواعيه ، ونزه عن الرياء وطرقه فإنه كالضياء فى أفق القلب ، به يستدرك المؤمن غائب الأمر ويتحقق باطن الحال ويطلع على مكنون النفس .

ويعترض على من أراد بالمؤمن خاصا جاء من عام فيقول : وسمعت البقال يقول ولعله أشار بالمؤمن إلى بعض من حضره نفسه بالوصف ، وهذا فيه نقد لأن اللفظ مرسل[2] .

وعن فائدة التمثيل أورد حديثا للنبى صلى الله عليه وسلم فى الشفاعة ومنه (رأيت رجلا من أمتى انتهى إلى أبواب الجنة فلما انتهى إلى باب منها أغلق دونه فجاءت شهادة أن لا إله إلا الله صادقا من نفســه ففتحت له الأبواب فدخل فيها) .

وعقب على ذلك بقوله : هــكذا أصبت هــذا الحديث والثقة رواه لى

---

(٢) البصائر ٧ / ٢٧٢ .

(٣) نفس المرجع ٢٨٢/٧ وعلى المعنى الأول فالكلام استعارة ، وعلى ماذكره البقال فهو مجاز مرسل بعلاقة العموم والخصوص .

وما أحب لأحد أن يسرع لرد مثل هذا فإن العقل لا يأباه والتأويل لا يعجز عنه وهو محمول على المثل .

ثم يذكر ثمرة التمثيل فيقول وفى المثل إيضاح المعانى فى النفس والإشارة إليها بقوة الحدس[١] .

وعن الفرق بين تشبيه من رأى ومن سمع يورد قول الكميت لذى الرمة: كيف ترى تشبيهى ؟ قال : إذا شبهت قاربت ، وإذا أشبهت طبقت ـ بضم التاء ، قال : لأنك شبهت ما رأيت ، وأنا شبهت ما سمعت فإذا قاربت فقد بالغت .

فقال ذو الرمة هذا هو الحق[٢] :

وعن أنواع التشبيه ووجه الشبه : ينقل التوحيدى كلام ابن طباطبا عن أنواع التشبيه بتمامه[٣] مما يدل على أنه قد ارتضى هذه التقسيمات التى ذكرها ابن طباطبا ووافقه عليها حيث لم يذكر أى زيادة من عنده ـ كما ينقل عن ابن طباطبا أيضا الكثير مما ذكره عن جـــودة الشعر وصنعته وتنقيته مما يعيبه[٤] .

ومن التشبيهات التى استجادها قول ابن أبيض العلوى :

وأنا ابن معتلج البطاح يضمنى كالبدر فى أصداف بحر زاخر
ينشق عنى ركنها ومقـــامها كالجفن يفتح عن سواد الناظر

(١) البصائر ٤/٢٥ ويقول عبد القاهر عن تأثير التمثيل: إن أنس النفس موقوف على أن تخرجها من خفى الرجلى وتأتيها بصريح بعد مكنى ، أسرار البلاغة ٩٤ .

(٢) البصائر ٧/٩٢ .

(٣) انظر عيار الشعر ص ١٧ - ٣١ .

(٤) البصائر والذخائر ٤/١٥٨-١٦٢ وانظر عيار الشعر من ١٢٤-١٢٦، ٩

كجبالها شرفى ومثل سهولها خلق ومثل ظباتهن مجاورى

وصف التوحيدى هذه الأبيات فقال : هذا والله كلام فاخر ومعنى عجيب وسلاسة حلوة[١] .

الكناية والتعريض عند التوحيدى :

يورد قول الفراء : سبعة لا يكنون . ويقول : يقال كنيت الرجل وكنوته وكنيته ، وكأن الكناية فى الكلام إرادة معنى بغير الاسم الموضوع له واللفظ المقصور عليه ، وكأنها أخت التعريض ، وفى التعريض عرض عليها[٢] .

ومن الكنايات التى أوردها قوله (يقال فى المثل : لا يقوم بهذا الأمر إلا ابن إحداها ، أى ابن الداهية[٣] .

وفى قوله صلى الله عليه وسلم (الرزق يطلب العبد كما يطلبه أجله) يقول التوحيدى فى هذا الكلام كناية عن مصير الرزق إلى العبد كملا كمصيره إليه بالإكتساب والاحتساب وأما بغير اكتساب ولا احتساب فكأنه دل على أنه لابد للعبد البر والفاجر من استيفاء رزقه[٤] .

(١) البصائر مجلد ٤/٢٤٩ .

(٢) البصائر مجلد ١/٣٥٥ ، وهذا التعريف قريب مما ذكره عبد القاهر فيما بعد عن معنى الكناية حيث يقول : أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ولكن يجىء إلى معنى هو تاليه وتابع له فى الوجود فيومىء به إليه ويجعله دليلا عليه ، وانظر دلائل الإعجاز ٥٢ ، ٢٣٦ والتعريض أعم من الكناية وهو إمالة الكلام التى عرض يدل على المقصود تقول عرضت لفلان إذ قلت قولا لغيره وأنت تعنيه ، انظر شروح التلخيص ٤/٢٦٧ .

(٣) البصائر ٣/٢٣٤ .

(٤) نفس المرجع ٧/٣٢٢ .

ومن ذلك أيضا قوله (يقال فى المثل صفر وطبه ، كناية عن قولهم مابقى عنده شيء . كما يقال : المساعاة كناية عن الزنا إلا أنها مقصورة على الإماء[١] .

وفى قول النبى صلى الله عليه وسلم (زرغبا تزدد حبا) يقول التوحيدى هذا كناية عن الطراوة والخفة على قلب المزور ممن يزوره[٢] .

وفى قولهم : أنف فلان من القبيح ، يقول هو كناية عن الإعراض والإعراض كناية عن الإنصراف[٣] .

وعن محبة الله للعبد ومحبة العبد لله يقول (وقال الخليل بن أحمد: الإنسان لايفعل المحبة ولا البغضة وإنما المحبة والبغضة والشهوة عوارض للإنسان من قبل الله تعالى .

فقيل له : فإنا نحب الرسول وقد أمرنا بذلك ؟ قال : تلك المحبة كناية عن الطاعة ، ألا ترى أن الله تعالى يحب على هذا المعنى ، وقد قرن المحبة بالإتباع ، والإتباع هو الطاعة فى قوله تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون)[٤] .. فرسول الله صلى الله عليه وسلم محبوب على ذلك .

---

(١) نفس المرجع ٧/٣٣٩ وانظر الصحاح ٦/٢٣٧٧ مادة سعى .

(٢) البصائر ٧/٢٩٠ وعيون الأخبار ٧/٢٤ .

(٣) أى أنه كناية على كناية .

(٤) آل عمران ٣١ ، وواضح من ذلك أن التوحيدى لم يفرق بين معنى الكناية ومعنى المجاز ويعدهما معا بمعنى واحد ، وذلك أن محبة الله للعبد ومحبة العبد لله جعلها العلماء من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة ، يقول الشهاب محبة العبد لله حب طاعته وخدمته أو ثوابه . ومحبة الله للعباد إرادة إيصال الخيرات والمنافع فى الدين والدنيا إليهم ، وهما مجاز من إطلاق الملزوم على اللازم ، أو استعارة تبعية شبه إرادة العباد اختصاصه تعالى بالعبادة ورغبتهم فيها بميل قلب المحب إلى المحبوب ميلا لا يلتفت إلا إليه ، ويذكر العز : بأن الحب مجاز عما يصدر عن المحبة من الآثار فهو من صفات الفعل ، البيان عند الشهاب ٢/٢٢٥ وانظر البحر المحيط ٢/٦٦ ، ٣٦٦ .

قيل له : فكيف تكون محبتنا لله كناية عن طاعتنا له ؟ فقال كما كان حب الله لنا كناية عن ثوابه لنا فى قوله (يحببكم الله)[١] . .

ومن الأمثلة التى أوردها تحت باب المجاز لكنها من قبيل الكناية قوله :

ومن المجاز قول ثعلب : فلان نقى الجيب لأنه أول ما يدنس من الثوب فإذا نقى نقى سائره[٢] .

ويقال : هذا على طرف العصا ، وهذا على طرف الثمام ، وهو لك على حبل الذراع ، كل هذا يعنى به التقريب[٣] .

ومن أمثلة التعريض قوله (قال أبو العيناء : لما عزل إسماعيل بن حماد ابن أبى حنيفة شيعوه فقالوا : عففت عن أموالنا وعن دمائنا .
فقال : وعن أبنائكم ، يعرض بذكر يحيى بن أكثم فى اللواط[٤] .

رأى التوحيدى فى السجع وتزيين الكلام :

المفهوم مما ذكره التوحيدى أنه لا يرضى التكلف والتزيين الذى يشين المعنى ويفسده بل لابد من مجىء التحسين للكلام عن طبع وسجية ، يقول عن سبب فساد الكلام : « الآفة من الدخلاء - على الأساليب الجيوة - الذين يستعملون الألفاظ ولا يعرفون موقعها أو يعجبهم الإتساع ويجهلون مقدارم

---

(١) البصائر ٧/٢٨٨ .

(٢) أن اعتبر المجاز هنا فإنه يكون من إطلاق الجزء على الكل أو من إطلاق الحال وهو الثوب النقى على صاحبه . أو يراد به الكناية ، لأنه يلزم من نقاوة الثوب نقاوة صاحبه .

(٣) كل هذا كناية عن القرب ، لكنه عده من قبيل المجاز ، البصائر ٣/٤٤٣ .

(٤) المرجع السابق ٢/٨٠٤ .

أو يحسن فى حكمهم التصريح ولعل الكناية هناك أتم ، وهذه الخصال تجدها في قوم عدموا الطبع المنقاد ، وفقدوا المذهب المعتاد)

ثم يتحدث عن سر الجودة فى الكلام فيقول : أن تكون ملاطفا لطابعك الجيد ومسترسلا فى يد العقل البارع ، ومعتمداً على رقيق الألفاظ وشريف الأغراض ، مع جزولة فى موضع سهولة ، ورقة فى حلاوة بيان ، مع مجانبة المجتلب وكراهة المستكره .

ثم يوضح رأية فى السجع فيقول : ور كنه الذى يعول عليه وكنفه الذى يأوى اليه أن يكون السجع فى الكلام كالملح فى الطعام [1] فإنه متى ظفر منه بمقـــداو الرتبة وحسب الكفاية حلا منظره وبهر بهاؤه ، وسطع نوره ، ومتى زاد على المقدار ضارع كلام الكهنة من العرب أو كلام المستعر بين من العجم .

ثم يردف ذلك بقوله . وسأقتص لك فنون البلاغه إقتصاصا مجملا تقف به على تفصيلها .

أعلم : أن الفن الأول منه هو الكلام الذى يسمح به ، وليس يخلو هذا المطبوع من صناعة .

---

(١) يقصد بذلك أن يكون السجع فى الكلام بالقدر الذى لا يفسده بل يحدث فيه التزيين ، فكما أن قليل الملح مصلح للطعام وكثيرة مفسد له فخرجله عن كونه طعاما إلى الإعراض عنه والنفرة منه فكذلك الإكثار من السجع وتكلفه يخرج الكلام عن حد الاعتدال إلى حد الذم والقبح ، ولذلك جعله الرمانى من العيوب فى الكلام إذا كان القصد إلى اللفظ وجعل المعنى تابعا له وقال الخفاجى : السجع محمود إنما الإستمرار عليه فى الدوام لا يحمد ولذلك لم تجىء فواصل القرآن كلها على سبيل السجع بل فيه ذلك تارة وغيره أخرى أنظر ثلاث رسائل فى الإعجاز ٩٧ وشروح التلخيص ٤/٤٤٥

والفن الثانى : هو الذى يطلب بالصناعة ، ليس يخلو هذا المصنوع أيضا من طبع ، والفن الثالث : هو المسلسل الذى يبتدر فى أثناء المذهبين ، وأمثلة هذه الفنون ثابتة فى هذه النوادر والبصائر ، ويحذر من تكلف السجع فيقول: ومهما أتيت فى هذا الشأن فلاتلهجن بالسجع فإنه بعيد المرام إذا طلب،الواقع موقعه والنازل مكانه ، ولا تهجرنه أيضا كله فإنك تعدم شطر الحسن ، والذى يجب أن تعهد فى ذلك هو مقدار يجرى مجرى الطراز من الثوب ، والخال من الوجه والعين من الإنسان .

وقد علمت أنه متى كثرت الخيلان فى الوجة وغمرته كان ترادف أجزاء السواد ذاهبا ببهجة تمام الحسن [1]

---

(١) البصائر مجلد ١/٣٦٥ ، ٣٦٦ وما ذهب اليه التوحيدى من الأخذ من السجع بقدر هو رأى كثير من العلماء فى إستخدام البديع بصفة عامة حيث يعيبون الإسراف يقول الجرجانى : وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء فى الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ وإستقامته .. ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالابداع وقد كان يقع البديع منهم على غير تعمد وقصد فلما أفضى الشعر إلى المحدثين تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه البديع ، يقول عبد القاهر : كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع ولزموا سجية الطبع أمكن فى العقول ، وأبعد من القلق ، وأوضح للمراد ، وأفضل عند ذوى التحصيل وأكشف عن الأغراض ،وأبعد من التعمد الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق والرضى بأن تقع النقيصة فى نفس الصورة وذات الخلقة إذا أكثر فيها من الوشم والنقش ، وأثقل صاحبها بالحلى والوشى ، وقد تجد كلاما حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله إسم فى البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ويقول ليبين ، ويخيل اليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ما عناه فى عمياء .. وعلى الجملة فإنك لاتجد تجنيسا مقبولا ولا سجعا حسنا حتى يكون المعنى هو طلبه وإستدعاه وساق =

وعن تزيين الكلام مع ضرر الغرض يقول التوحيدى (قال فيلسوف لا نغتر بحسن الكلام إذا كان الغرض الذى يقصد به ضارا ، فإن الذين يسمون الناس إنما يقدمونه فى ألذ طعم ، ولا تستجفين الكلام الغليظ إذا كان الغرض سليما نافعا ، فإن أكثر الأدوية الجالبة للصحة بشعة [١]

رأى التوحيدى فى السرقة الشعرية وتوارد الخواطر :

يرى التوحيدى أنه لا مانع أن يتفق الشاعران فى اللفظ وفى المعنى ولا يعد مثل ذلك سرقة ، وهذا بخلاف ما عليه معظم النقاد ، يقول أبو حيان : وما أكثر أن يقال أخذ فلان من فلان وأغار فلان على فلان ، والخواطر تتلاق وتتواصل كثيرا . والعبارة تتشابه دائما .

ويؤيد ما ذهب إليه بعدم عد الاتفاق فى اللفظ والمعنى سرقة فيقول : ومن عرف قوى الطبيعة وأسرار العقل لم يستكثر توارد لسانين على لفظ ولا تسانح خاطرين على معنى حاضر وباطنه ظاهر [٢] .

نحوه ، وحتى تجده لا تبتغى به بدلا ، والمقتضى لاختصاص البديع للقبول هو أن المتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع بل قاده المعنى اليهما .. وان تجد أيمن طائرا وأجلب للاستحسان من أن ترسل المعانى على سجيتها وتدعها تطلب : لأنفسها الألفاظ ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها ، أنظر الوساطة ٣٣ ، وأسرار البلاغة ٥ - ٩ .

(١) البصائر والذخائر ١/٤٠٩

(٢) البصائر ١/٣١٣ ، ١٢٠/٢ والمعروف أن النقاد ينفون السرقة عن المعانى المشتركة والمتداولة ، وإذا اتفق اللفظ والمعنى عند الشاعرين عد ذلك سرقة ، يقول العلوى أن معنى السرقة فى الأشعار هى أن يسبق بعض الشعراء إلى تقرير معنى من المعانى واستنباطه ثم يأتى بعده شاعر آخر ذلك المعنى ويكسوه

كما يذكر أن الغارة من الكتاب والمصنفين شديدة على ماسلف للمتقدمين.

وعن تفضيل القديم أو الحديث : يورد قول القاسم بن معن (من لم يرو أشعار المحدثين لم يظرف) ثم يورد قول المبرد (ليس لقدم العهد يفضل القائل ولا لحدثان عهد يهتضم المصيب ، ولكن يعطى كل ما يستحق ، ألا ترى كيف يفضل قول عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير على قرب عهده :

تبحثتم سخطى فغير بحثكم ‏ ‏ نخيلة نفسى كان نصحا ضميرها(٢)

عبارة أخرى ، انظر الوساطة ١٨٣ وما بعدها، وأسرار البلاغة ٢٧١ وما بعدها والطراز ١٨٨/٣ .

(٣) البصائر مجلد ٢٩١/٣ ، ونلاحظ أن التوحيدى قد عرض لقضية الخصومة بين العلماء حول القديم والحديث مكتفيا بذكر رأى من يفضل الحديث وهو القاسم بن معن دون أن يناقشه ، كما عرض رأى المعتدلين الذين لم ينظروا إلا إلى جودة الشعر دون النظر لعصره متمثلا فى رأى المبرد وكأنه قد رضى عن هذا القول حيث ذكره بعد الرأى الأول . وماذكره المبرد هنا يتفق مع ماقاله ابن قتيبة : ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه وإلى المتأخر بعين الاحتقار لتأخره ، بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، وأعطيت كلا حظه ووفرت عليه حقه، فإنى رأيت من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا أنه قيل فى زمانه ، ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده فى كل دهر ، وجعل كل قديم حديثا فى عصره ، الشعر والشعراء ٦٨/١ وانظر النقد المنهجى عند العرب ٧٥ .

اهم المراجع

- أبو حيان التوحيدى . حياته وأدبه ، رسالة دكتوراه د . حامـــد الخطيب .
- أسرار البلاغة ، عبد القاهر . تحقيق محمد رشيد رضا ، ط ٩ .
- الإمتاع والمؤانسة . أبو حيان . طبع لجنة التأليف والترجمة سنـــة ١٩٣٩ م
- الإيضاح ، الخطيب القزوينى ، تحقيق جماعة من أساتذة كلية اللغة العربية .
- البصائر والذخائر مجلد ١ - ٤ تحقيق إبراهيم كيلانى و ج ٧ تحقيق د . وداد القاضى طبع ليبيا .
- البيان والتبيين ، الجاحظ ، طبع دار الفكر للجميع سنة ١٩٦٨ .
- الخصائص ، ابن جنى : تحقيق محمد على النجار ، طبع بيروت .
- دلائل الإعجاز . عبد القاهر ، تحقيق محمد رشيد رضا ، طبع صبيح ط ٦ .
- سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجى ، طبع دار الكتب العلمية بيروت .
- الشعر والشعراء ، ابن قتيبة تحقيق أحمد شاكر .
- شروح التلخيص ، مطبعة السعادة ط ٢ .
- الصناعتين ، أبو هلال العسكرى ، طبع صبيح .
- الطراز العلوى ، طبع دار الكتب العلمية بيروت .
- العمدة ، ابن رشيق ، طبع دار الجيل بيروت .
- عيار الشعر . ابن طباطبا ، تحقيق د . الحاجرى ود . محمد زغلول سلام
- عيون الأخبار ابن قتيبة . من سلسلة التراث للجميع .
- الكامل ، المبرد ، طبع مكتبة المعارف بيروت .

- الكشاف . الزمخشرى ، تحقيق محمد قحاوى ، طبع مصطفى الحلبى .
- معجم الأدباء ياقوت الحموى ، الطبعة المأمونية .
- المقايسات ، أبو حيان . تحقيق حسن السندوبى ، مطبعة الرحمانية ١٩٢٩م
- النقد الأدبى الحديث ، محمد غنيمى هلال ، طبع دار نهضة مصر .
- النكت فى إعجاز القرآن ، الرمانى ، ضمن ثلاث رسائل طبع دار المعارف
- الوساطة بين المتنبى وخصومه ، الجرجانى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى البيجاوى ، طبع عيسى الحلبى .

شهادة التاريخ للصحابى الجليل «عمرو بن العاص»

بقلم الدكتور
محمد جبر أبو سعده
الأستاذ المساعد بقسم التاريخ والحضارة

فى مسلسل الكاتب الكبير «عبد الرحمن الشرقاوى» (على إمام المتقين) بأهرام الأربعاء ١٩/٩/١٩٨٤، قال يصف أحد كبار الصحابة: «معاوية نفسه قال لوزيره — المتسكع فى ضلاله — عمرو بن العاص»، فالصحابى هو عمرو ابن العاص رضى الله عنه، وأما الوصف فقوله «المتسكع فى ضلاله»..

ولا أحسب أننى — أو غيرى من المشتغلين بالتاريخ الإسلامى فى القرون الأولى للهجرة - قد قرأنا أو سمعنا مثل هذا الإبداع فى ذكر الصحابة، ولكنى أكاد أعتقد أن أحدا من أقران السيد (الشرقاوى)، أو من سائر الناس لو تحدث عنه فوصفه — فرضاً — بمثل ذلك، كقوله (عبد الرحمن الشرقاوى التائه فى غيه)، لو قال أحد ذلك — على سبيل الفرض والتمثيل — لما تردد الكاتب الكبير فى مقاضاته بتهمة السب والقذف، وقد لا يشفع لهذا القائل ما يسمى - إفكا وزوراً - بحرية التعبير، أو حرية التفكير، أو حرية التشهير !!.

وسوف تبادر الصحف جميعاً (مشكورة !) بإبراز هذا الخبر وإعلانه فى الصدر منها، مبدية دهشة فائقة مما يحدث للقمم فى بلادنا هذه الأيام، وعلى الفور ستعلن طوائف من علية القوم من مفكرين بارزين، ومحامين مشهورين، وصحفيين لامعين، وفنانين مبدعين، وسواهم كثيرون سيعلن هؤلاء جميعا غضبة عارمة، ووقوفهم صفا مرصوصا خلف الكاتب الكبير المفترى عليه، الذى

يريد أعداء الحرية ، وأعداء مصر !! النيل منه والمساس بقيمته الفكرية والأدبية إلخ .

وعلى الرغم من أن هذا كله مجرد تخيل وتصور ، غير أن الساحة المصرية فى هذه المرحلة تشهد ما يشبه ذلك التخيل، فربما يكون هناك إذن ما يستأنس به لتقريب الصورة إلى بعض الأذهان .

وإذا اتسع صدر القارىء الكريم لافتراض ثان فسوف نصل معا إلى القصد المنشود من هـذا الحديث ، سنفترض أن الصحابى الجليل عمرو بن العاص ـ وقد مضى إلى رحمة ربه قديما فوق أرض مصر المباركة ـ لم يجد من ينهض معه ، ليدافع عنه ويقاضى من أساء إليه ، ويذب عن دينه ، ومنزلته بين المجاهدين وأهل السبق والفضل المبين . لم يجد عمرو ـ وهو المصرى منزلا ومرقدا ـ أحدا يغضب له من رجال الطوائف المذكورة ذات الصوت المسموع، أو حتى يعلن (استياءه) لما أصابه من قدح مشين ، وتجريح مقيت فى عقيدته وسلوكه لأسباب بينة جلية ، منها :أن عمرا هذا ليس ـ الآن ـ فى العير ولا فى النفير (وهو بالأمس القائد الفاتح الذى يشار إليه بالبنان) ، ولا ينتمى إلى إحدى الطوائف المنوه بها آنفا، ولا يمت إليها بواسطة ! ومنها الجهل ـ جهلا مؤسفا ـ بتاريخنا ، والرجال الذين صنعوه فى مراحله المختلفة ! ومنها أيضا : حالة (اللامبالاة) السائدة ، والجاثمة على تفكيرنا بصورة مهددة مخيفة !!

لذلك كله ، لم تقم الدنيا ، أو تقعد لما نال عمرا من قلم الكاتب الكبير . !

لكن . . تململ التاريخ ، وأبدى انزعاجه . ثم صاح فزعا من قسوة هذا القلم وجرأته ، وقرر إعلان الحقيقة سافرة على الناس ، حتى يتبينوا الرشد من الغى ، ويعلموا أقدار الرجال الذين أصبحوا فى ذمته، فهذا كل ما يستطيعه التاريخ إبراء لذمته ، وصونا لأسماء من صاروا فى رحابه .

وقياما بهذا الواجب المفروض ، وأداء لذلك الحق اللازم، ومحاولة مخلصة

لإبراء ذمة التاريخ - في هذا الموقف - ليأذن لي القارىء في تقديم شخصية عمرو بن العاص من سجلات التاريخ ودواوينه المعتبرة لدى أهل العلم به والفهم له ، بتجرد تام ، ودون أي تدخل أو تصرف من قبلي في نصوصه . ولا إخالني في حاجة إلى تأكيد قصدي ونيتي من وراء هذا العمل : ولكن ليطمئن قلبي أقول : إنه تصحيح المعرفة ، ووضع الحق في نصابه ، موثقاً مؤكداً ، وليس لعمرو تعلق بهذا العمل التاريخي ، إلا من حيث هو مثال فحسب ، كما أن الانتصاف له ليس هدفي الآن ، فلن ينفعه نصري له ، ولن يضره عدم وقوفي اليوم إلى جانبه ، لأنه - بهدوء - قد انتقل إلى جوار أحكم الحاكمين ، وكفى بالله حسيبا . .

والآن ، إلى ما حفظه التاريخ ووعاه عن عمرو بن العاص :

فأما نسبه ، فهو : عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم القرشي السهمي . وكنيته أبو عبد الله ، وقيل : أبو محمد . وأمه هي : النابغة (سلمى بنت حرملة) من بني عنزة .

ويروى عن عمرو - بهذه المناسبة - أن أحدهم سأله عن أمه ، فقال : « سلمى بنت حرملة ، تلقب النابغة ، من بني عنزة ، أصابتها رماح العرب ، فبيعت بعكاظ ، فاشتراها الفاكه بن المغيرة ، ثم اشتراها منه عبد الله بن جدعان ثم صارت إلى العاص بن وائل ، فولدت له فأنجبت ، فإن كان جعل لك شيء فخذه » [ابن الأثير : أسد الغابة ٤ / ٢٤٤ ، الذهبي : سير أعلام النبلاء ٣ / ٥٤ - ٥٥] .

وعلى الرغم من أن الأخبار الواردة عن حياته قبل الإسلام تكاد تكون نادرة . فإن ما ذكر عنه إبان هذه المرحلة . يدل بوضوح على أنه كان شخصية لها قدرها بين رجالات قريش ، وله علاقات ذات مستوى رفيع خارج مكة ، فلقد كان عمرو تاجراً يجوب بتجارته آفاقا بعيدة ، فاليمن والحبشة

فى الجنوب ، والشام ومصر إلى الشمال والغرب ، وقد تميز بين أقرانه من تجار قريش بأن ارتبط وملك الحبشة ـ الذى وصفه النبى صلى الله عليه وسلم بأنه الذى لا يظلم عنده أحد ـ بصداقة وطيدة ا ومن هنا كان اختيار قريش له كى يذهب على رأس وفدها إلى هذا الملك ، يطلب منـــه إخراج المسلمين المهاجرين إلى الحبشة ، وتسليمهم إليه ليعيدهم إلى مكة ، وهى لا ريب مهمة خطيرة كان لا بد أن تدقق قريش فى اختيار من يقوم بها من ذوى الرأى والتجربة والحكمة ـ لا من المتسكعين المتبطلين الضالين ـ فكان عمرو لهادون سواه من الرجال .. [ابن هشام : السيرة النبوية ١ / ٣٣٣ - ٣٣٤ ، الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ٢/٣٣٥ ، الكندى : ولاة مصر ص ٣٩ ، ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ٢/٧٩ – ٨٠] .

ويذكر تاريخ المبعث أن عمراً كان من أشد المشركين على المسلمين فى مكة ، فلما كانت الهجرة ، وقامت دولة الإسلام فى المدينة ، وبدأ الصدام المسلح بين المسلمين وقريش ، كان عمرو بن العاص أحد القادة البارزين فى جيش الشرك ، يدلك على ذلك بوضوح : حضوره بدراً ، وأحداً ، والخندق ، وأنه أحد الذين اصطحبوا نساءهم يوم أحد ، كما صنع أبو سفيان ، وصفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبى جهل ، وغيرهم من سادة قريش وقادتها ، وذلك حتى لا يفر المقاتلون ، والتماسا للحفيظة ، وإشعالا للغيرة ا [الواقدى : المغازى ١/٢٠٣ - ٢/٧٤١ ، ابن هشام : السيرة ٢/٦٢ ، الطبرى : تاريخ ٢/٥٠١] .

ثم فارق عمرو الجاهلية ، بعد أن انقشعت غشاوتها عن بصيرته ، وتطهر قلبه من أدرانها ، وشرح الله صدره للإسلام ، فهاجر ـ بل هو « من أعيان المهاجرين » ـ إلى رسول الله فى المدينة ، وبايعه على الإسلام مع إشراقة هلال صفر فى السنة الثامنة من الهجرة ، فكان التحول الخطير فى حياة عمرو بن العاص وشأنه كله .

ولقد أورد المؤرخون قصة إسلام عمرو بروايات مختلفة ، ولكنها جميعا

تفضى إلى حقيقة واحدة تشرف صفحة هذا الصحابى الجليل، وترتفع به إلى المكانة اللائقة بشخصيته بين أقرانه من أصحاب النبى، وتعوضه كثيراً عما فاته من شرف الصحبة القديمة، وفضل السبق إلى دعوة الله، ولعمرى إن كيفية إسلامه لتغنيه فى هذا المقام عن ذكر سائر مواقفه ومناقبه التى تزين سيرته وتعطرها، وتلزم شانئيه ـ لو كانوا يعدلون ـ الاعتراف بعظمته وعلو شأنه.

لقد أجمعت الروايات التى لا مطعن فيها على أن عمراً، بعد شهوده غزوة الخندق (الأحزاب) التى هزم فيها المشركون سنة خمس من الهجرة، قد بدأ يراجع موقفه، وينقد نفسه، فأدرك أنه يضيع وقته فى مشاحة وعادة محمد ودعوته، وأيقن بعد دراسته للتجارب السابقة فى مصادمة المسلمين أنهم الغالبون، وأن قريشا هى الخاسرة إلى النهاية، فقرر ترك مكة حتى لا يواجه الفشل فى الجولات القادمة، ولئلا يضطر إلى ـ أو يرغم على ـ اتخاذ موقف يأباه! فشد رحله مع رفقة له وافقوه على رأيه إلى الحبشة، فلعله ـ عند صديقه النجاشى ـ يكون بعيدا عن هذا المأزق الصعب الذى أحاط بقريش فطوقها، وأخذ بتلابيبها بسبب مواجهتها دعوة الإسلام، ودولة المسلمين.

وتتفق هذه الروايات على أنه لم يطل به المقام فى الحبشة، فقد تمكن النجاشى ـ المسلم ـ من إقناع عمرو بالدخول فى الإسلام، قال عمرو يصور هذا الموقف: (وغير الله قلبى عما كنت عليه، وقلت فى نفسى: عرف هذا الحق العرب والعجم، وتخالف أنت؟ قلت: أتشهد أيها الملك بهذا؟ قال: نعم، أشهد به عند الله يا عمرو، فأطعنى واتبعه، والله إنه لعلى الحق، وليظهرن على كل دين خالفه، كما ظهر موسى على فرعون وجنوده. قلت: أتبايعنى على الإسلام؟ قال: نعم. فبسط يده، فبايعته على الإسلام.

وانطلق عمرو من ساعته عائداً يريد المدينة، وفى الطريق إليها عند مر

الظهران - وهي قرية بين مكة والمدينة - لقي اثنين مرتحلين ، فإذا هما خالد ابن الوليد ، وعثمان بن طلحة العبدري ! فبادر عمرو خالداً : إلى أين يا أبا سليمان؟ قال خالد : أذهب والله أسلم ، إنه والله قد استقام الميسم - أو المنسم ، وهما بمعنى المذهب والوجه - إن الرجل لنبي ما أشك فيه .

قال عمرو : وأنا والله .. ثم واصلوا رحلتهم .

قال عمرو : فقدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت (واللفظ لمسلم ١ / ٧٨) : ابسط يمينك فلأبايعك ، فبسط يمينه . قال : فقبضت يدي . قال : (مالك ياعمرو) ؟ قال ، قلت : أردت أن أشترط ، قال : (تشترط بماذا) ؟ قلت : أن يغفر لي . قال : (أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله ، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها ، وأن الحج يهدم ما كان قبله ..) ؟

ومما لا شك فيه - كما تؤكد النصوص العديدة - أن اسلام عمرو وخالد ، قد سر به المسلمون ، وأسعد النبي بوجه خاص ، لما يتمتعان به من مكانة رفيعة ومواهب مرموقة ، قال الذهبي : (وكان عمرو من رجال قريش رأيا ، ودهاء ، وحزما ، وكفاءة ، وبصراً بالحروب ، ومن أشراف ملوك العرب) ، ولذلك يقسم الرجلان قائلين : (فوالله ما عدل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أحداً من أصحابه في أمر حزبه منذ أسلمنا ، ولقد كنا عند أبي بكر بتلك المنزلة ، ولقد كنت عند عمر بتلك الحالة ، وكان عمر على خالد كالعاتب) .

[الواقدي : المغازي ٢ / ٧٤١ - ٧٤٩ ، ابن هشام : السيرة ٢ / ٢٧٦ - ٢٧٨ - الطبري : تاريخ ٣ / ٢٩ - ٣١ ، الذهبي : سير ٣ / ٥٥ ، ٥٩ - ٦٠] .

وهكذا شرح الله صدر عمرو ، ومن معه ، فأخرجه من ظلمة الجاهلية إلى نور الإسلام ، وأنقذه من ضيق الشرك والضلال إلى رحابة التوحيد والهدى ، وأطلقه من قيد الكفر إلى حرية الإيمان والاعتقاد ، فنعمت المنة الكبرى .

فكيف أصبح شأن عمرو بعد الإسلام ، وأين مكانه بين صفوف المسلمين ؟.

الواقع أن خير ما يعبر عن هذا وذاك أصدق تعبير هو ما حباه النبي عليه الصلاة والسلام من تكريم ، وما خلعه عليه من تقدير وثناء جميل بالقول والعمل معا ، مما يؤكد حقا قول رسول الله (خيار الناس فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام إذا فقهوا) [صحيح مسلم ٧ / ١٨١] ، وبيان ذلك وجلاؤه فيما رواه الإمام أحمد ، بسنده الى عقبة بن عامر الجهنى أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (أسلم الناس ، وآمن عمرو بن العاص) [مسند أحمد ٤ / ١٥٥ ، وكتابه (أيضا فضائل الصحابة ٢ / ٩١٢ ، الترمذى : الجامع الصحيح ٥/٦٨٧ ، ابن الأثير : أسد الغابة ٤ / ٢٢٦] .

وكذلك روى الإمام أحمد ، وابن سعد ، والحاكم ، والذهبى ، عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم : (ابنا العاص مؤمنان ، عمرو وهشام) [المسند ٢/٣٠٤ ، ٣٢٧ ، ٣٥٣ - الطبقات ٤/١٩١ - المستدرك ٣ / ٢٤٠ ، ٤٥٢ - سير أعلام النبلاء ٣/٥٦١] .

ويعضد هذا ويقويه ، ويضيف اليه معنى جديدا ، وقيمة أرفع ما رواه التابعى الكبير على بن رباح اللخمى المصري عن عمرو بن العاص أنه قال : كان فزع بالمدينة ، فأتيت سالما مولى أبي حذيفة — وهو محتب بحمائل سيفه (مرتكز) فأخذت سيفا ، فاحتبيت بحمائله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس ، ألا كان مفزعكم إلى الله ورسوله ، ألا فعلتم كما فعل هذان المؤمنان » [الإمام أحمد : المسند ٤/٢٠٣ ، الذهبي : سير ٣/٦٥] ، إنه معنى القوة والبأس الشديد وثبات الجنان حين تكون الخطوب ، وتدهم الناس المخاوف ، وأى قيمة أرفع من أن يكون الإنسان قدوة وأسوة حسنة لإخوانه وناهيك بمثال يدعو إلى الاقتداء به واتباعه محمد عليه الصلاة والسلام !

على أن من أجل مايعتز به عمرو ويفخر ، من ثناء رسول الله عليه ،

ما أخرجه الإمام أحمد وابن حبان، والحاكم، والذهبي، عن على بن رباح اللخمى قال: سمعت عمرو بن العاص يقول: قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أشدد عليك سلاحك وثيابك وأتنى»، ففعلت، فجئته وهو يتوضأ. فصعد فى البصر وصوبه، وقال: «يا عمرو، إنى أريد أن أبعثك وجها. فيسلمك الله ويغنمك أرغب لك من المال رغبة صالحة» قال: قلت يا رسول الله: إنى لم أسلم رغبة فى المال، إنما أسلمت رغبة فى الجهاد، والكينونة معك. قال: «يا عمرو، نعما بالمال الصالح للرجل الصالح». [المسند ٢٠٢/٤، فضائل الصحابة ٩١١/٢، موارد الظمآن ص ٥٦٦، المستدرك ٢/٢، سير اعلام النبلاء ٦٦/٣].

ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف أقدار الرجال ومواهبهم ويلهمه الله سبحانه بما تنطوى عليه نفوسهم من الصدق واليقين، فقد أسند إلى عمرو بن العاص ـ ولما يمض على هجرته وإعلان إسلامه غير أشهر قليلة ـ قيادة جيش ينضوى تحت لوائه سراة الصحابة ونبهاؤهم والسابقون الأولون إلى الاسلام، أمثال: أبى بكر الصديق، وعمر الفاروق، وأبى عبيدة أمين الأمة، وسعد بن أبى وقاص ـ أول من رمى بسهم فى الاسلام ـ من المهاجرين، ومن سادة الأنصار: أسيد بن حضير، وسعد بن عبادة، وعباد بن بشر، وسلمة بن سلامة.. إنه جيش ذات السلاسل. الذى أرسله النبى إلى ما وراء وادى القرى ـ شمال المدينة ـ لضرب وتفريق تجمعات من عرب بلى وقضاعة، يعدون للإغارة على الأطراف الشمالية للدولة الاسلامية، وكان ذلك فى جمادى الآخرة من سنة ثمان للهجرة.

ونجح عمرو وجيشه فى مهمتهم كل النجاح، يقول الواقدى (فى مغازيه ٧٧١/٢): فسار الليل والنهار، حتى وطىء بلاد بلى ودوخها (قهرها واستولى على أهلها)، وكلما انتهى إلى موضع، بلغه أنه كان بهذا الموضع جمع،

فلما سمعوا به تفرقوا ، حتى انتهى إلى أقصى بلاد بلى ، وعذرة ، وبلقين، ولقى فى آخر ذلك جمعا ليس بالكثير ، فقاتلوا ساعة ، وتراموا بالنبل . . . وحمل المسلمون عليهم فهربوا ، وأعجزوا هربا فى البلاد وتفرقوا ، ودوخ عمرو ما هناك ، وأقام أياما لا يسمع لهم بجمع ، ولا بمكان صاروا فيه . [وانظر أيضا : ابن هشام: السيرة ٢/٦٢٣ ، ابن سعد: الطبقات ٢/٩٤ - ٩٥ ، البخارى: الصحيح ٧/١٨ - ١٩ ، ٨/٥٩ - ٦٠] .

ومما لا ينبغى ترك ذكره فى هذه المناسبة : ما رواه المحدثون من فقه عمرو ابن العاص وفهمه، وحسن تصرفه حين يواجه موقفا يبدو فيه الحرج، رووا بسندهم اليه أنه قال : إحتلمت فى ليلة باردة فى غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك ، فتيممت ، ثم صليت بأصحابى الصبح ، فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : (يا عمرو ، صليت بأصحابك وأنت جنب)؟ فأخبرته بالذى منعنى من الاغتسال ، وقلت إنى سمعت الله يقول : (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما) [النساء : ٢٩] فضحك رسول الله ولم يقل شيئا . [البخارى : الصحيح (معلقا) ١/٩٥ : الحاكم المستدرك ١/١٧٧ ، الذهبى سير ٣/٦٧] .

وشهادة تزكية أخرى لعمرو بن العاص ، من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أنه ولاه على عمان ، فظل واليا عليها ، حتى أتاه كتاب أبى بكر بوفاة النبى فى سنة إحدى عشرة . [ابن هشام السيرة ٢/٦٠٧ ، تاريخ خليفة ابن خياط ص ٩٧ ، ابن الأثير : ٢/٢٣٢ ، الذهبى : سير ٣/٦٩] ، فهو إذا من أصحاب الكفاءة والمهارة الذين رأى رسول الله أن تنتفع بهم الدعوة والدولة الإسلامية ، كفاءة فى القيادة العسكرية ، وكفاءة فى الإدارة المدنية .. ومثل هذا الرجل النابه الخطير - مع الاحتفاظ له بفضل الهجرة والصحبة - كان يضرب به المثل فى الذكاء ، والفطنة ، والحزم ، والبيان ، قال قبيصة بن جابر - تلميذ له من التابعين - : قد صحبت عمرو بن العاص ، فما رأيت رجلا أبين أو أنصع

رأيا ، ولا أكرم جليسا منه ، ولا أشبه سريرة بعلانيه منه . . كذلك كان عمر ابن الخطاب رضى الله عنه إذا رأى الرجل يتلجلج فى كلامه قال - تعجبا - : « خالق هذا وخالق عمرو بن العاص واحد » !! [يعقوب بن سفيان : كتاب المعرفة والتاريخ ١/٤٥٧ - ٤٥٨ ، الذهبى : سير ٣/٥٧] .

أفبعد هذا كله - وهو جزء فقط من حياة طويلة عريضة حافلة - يصح أو يجوز أن يقال فى وصفه « المتسكع فى ضلاله » ! ؟

ولعل القارىء الفطن قد لاحظ أننى قد اكتفيت فى حديثى عن عمرو - بما حضر فى ذاكرة التاريخ الموثق المستند إلى مصادره الأصيلة - بإيراد ما تعلق به إلى وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم أتطرق إلى ما بعد ذلك من حياته المباركة ، وهو شطر عظيم يبلغ مداه الزمنى ثلث قرن كاملا (توفى عمرو فى عام ٤٣ هـ) ، وذلك خشية الإطالة ، ولأن فيما ذكرته - بل فى بعضه - يتحقق الغرض الذى قصدنا إليه ، وهو أن الصحابى الجليل عمرو بن العاص قد أهين ، وسب ، ورمى بهتانا بما لم يكن فيه ، فى أى وقت من حياته ، فمن أين إذا جاء هذا المعنى الخطير الذى صاغه بقلمه الكاتب الكبير « عبد الرحمن الشرقاوى » ؟

إن أمانة العلم ، وحرمة الفكر والكلمة تقضيان بأن يكشف الكاتب عن مصادر علمه وفكره ، لا أن يلقى الكلم على عواهنه ، ويخبط فى حوادث التاريخ وشخصياته بلا رحمة .

إن المشكلة الحقيقية فى هذه القضية وأشباهها . تكمن فى إقدام البعض من أصحاب الأقلام على اقتحام الميدان التاريخى بقصد محدد ، ورأى سابق ، وهوى مستبد قد أسر صاحبه وقيده فلا يملك الفكاك منه ! ولا يتأتى هذا ، ولا يصح أبداً . .

أما الدعوى التى سبق ترددها من قبل ، بأن الأستاذ « الشرقاوى » ليس

مؤرخا ، ولا يبحث فى قضايا التاريخ ، وإنما يكتب أدبا وقصصا تاريخيا ، فهى دعوى مرفوضة ، ولا يسلم بها عاقل ، أو مفكر يقدر العقل والفكر . ولهذا الرفض دوافع قوية لا يمكن إنكارها أو تجاهلها . بل أحسب أنه لا يصح الجهل بها ؛ ذلك أن الحديث عن الأئمة ، وعن التقوى ، وعن علماء الأمة ، ووصف الحوادث التاريخية بمقدماتها ، وملابساتها ، ومجرياتها ، وأزمانها ، ونتائجها ، ومواقف الرجال منها ، وتحديد أسمائهم ، وتصنيفهم حسب ميولهم وآرائهم ، وإطلاق الأوصاف والنعوت المميزة عليهم ، والتصدى لمعرفة العوامل التى تؤثر وتنتج هذه الحوادث — عن طريق الروايات التاريخية — كل ذلك لا يمكن إلا أن يسميه أهل العلم والفكر تاريخا . .

والتاريخ أمانة — لا يختلف على ذلك طرفان — وأداء الأمانة فى التاريخ أن تقول للناس : إنما جئت بما ذكرت من مصادره ، وهى : كذا ، وكذا .. ، أيا كانت هذه المصادر ، إذا فعلت ذلك فقد أديت أمانتك ، وقمت بما يوجبه العلم عليك من حق لازم ، ثم لا ضير بعدئذ ، سواء أقبل القارىء ، أو أشاح بوجهه عما كتب .

وأود فى ختام القول أن أؤكد أننى لست فوق منبر الوعظ والتوجيه ، ولم أطلق العنان للقلم مرشداً أو هادياً أحداً ، ولكن هناك همسة ، وتنبيها . أما الهمسة ، ففى أذن كاتبنا الكبير « عبد الرحمن الشرقاوى » : لقد بذلت جهدا طيبا فى بحثك الممتع عن العالم المجاهد الفذ « أحمد بن تيمية الحرانى » ، فلماذا تجاهلت الآن — وأنت تكتب عن على إمام المتقين — منهجه السوى وطريقته القويمة التى سار عليها فى كتابه الرائع (منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية) !؟ ولعلك تتيح لى تحقيق أمنية أبتغيها ، وهى : أن ترجع إلى هذا الكتاب فتصيب خيرا كثيرا ينفعك ، وتنفع الناس به حين تعيد النظر فيما كتبت ..

وأما التنبيه ، فهو لكل من يهمه الأمر من عامة المسلمين ، وخاصتهم ، أوجه

النظار اليه ، فالتفتوا ، واسمعوا معى : قال أبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازى ـ أحد جهابذة علماء القرن الثالث الهجرى ـ :

« إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاعلم أنه زنديق ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق ، والقرآن حق ، وإنما أدى الينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله . وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة ، والجرح بهم أولى ، وهم زنادقة » [ابن حجر العسقلانى : الإصابة ١/١١] .

فمن ذا يرضى لنفسه هذا الوصف ؟ نعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، ونسأله سبحانه أن يهدينا جميعاً سواء السبيل ؟

د / محمد جبر أبو سعده
أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد
كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر

مخطوطة (كتاب اللغات فى القرآن)

رواية ابن حسنون المقرىء المصرى
بإسناده إلى ابن عباس

تقديم وتحقيق : توفيق محمد شاهين

يكاد إجماع اللغويين ينعقد عن أن اللغة العربية تنحصر فى القدر الذى وصلنا من : الأدب الجاهلى ، والقرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة . وأن تاريخ ذلك فى علمنا لايزيد على المائتين قبل الإسلام .

وقد وصلتنا العربية تامة التركيب ، قوية الأسر ، مكتملة البناء ، تجاوزت طور التدرج إلى الكمال والجمال . . وموطنها بالتأكيد شبه الجزيرة العربية .

وكان للعربية لهجات تعددت لتعـــدد القبائل ، أشار إليها اللغويون والمفكرون فى كتاباتهم ، ولم تعن بها المعاجم اللغوية العناية الكاملة ، لأن جل عنايتهم انصبت على لغة القرآن الكريم وحفظها من الحتوف السود ، وشرح الغليض من ألفاظه ومعانيه ، فكان كل همهم جمع وتبويب وتصنيف مايخدم اللغة المستخدمة أو الوعاء للقرآن والسنة .

وكانت كل التعابير بالعربية مفهومة وقت مجىء الإسلام ، وأن خفيت تعابير قبيلة أحيانا على فرد أو أفراد لقبيلة أخرى ، لعدم الاحتكاك ، أو لبعد الشقة ، وهذه التعابير قليلة ، لاتقدح فى وحدة العربية وسموها ، وامتداد آفاقها مهيمنة ، كما يقول (سارتون) فى كتابه : (مقدمة تاريخ العلوم) : أن العربية (كانت من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى ، لغة التطور العلمى للجنس البشرى عامة ، وكان ينبغى لكل من أراد أن يلم

بثقافة عصره على أرقى صورها أن يتعلم اللغة العربية[١] .

وقد تواترت الأخبار بأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - تخاطب مع الوفود التي وفدت إليه بلا واسطة . وسئل عن ذلك فقال « أدبني ربي فأحسن تأديبي » .

وأوصى عمر جماعة المسلمين بأن يلتمسوا معنى ما خفى عليهم لألفاظ القرآن فى الشعر الجاهلى . لأنه ديوان العرب .

وما عثر عليه من نقوش أشورية أخيرا . والتى ترجع إلى الملك الاشورى الثالث (سلما ناصر) ، والمتوفى سنة ٨٥٤ ق . م . يرجع إلا قلة منها - إلى عربية سليمه صحيحة . وأن بعض الألفاظ والجمل التى غبض معناها إنما ترجع إلى مراحل تطور العربية فى أطوار النشأة والطفولة ، التى غابت تفاصيلها فى مجاهل التاريخ ، أو بسبب اختلاف واختلاط اللهجات . ولسبب الخلط الذى حدث بسبب غزوات الحبشة المتكررة لشبه الجزيرة العربية ، والمهجرات الدائمة إليها مما حولها .

ويتميز تاريخ العربية بطورين : فى الجاهلية الأولى من قبل التاريخ حتى القرن الخامس الميلادى ، والنصوص لاتسعفنا فى كشف شأن اللغة العربية بدقة فيه . والطور الثانى : من القرن الخامس الميلادى حتى ظهور الإسلام ، وقد جاءت عربيتهم سليمة صافية مكتملة .

ونرى اللغات أو اللهجات جاءت من شمال الجزيرة العربية من قبائل : قريش وأنمار ، وتميم ، وثقيف ، وبنو حنيفة ومزينة ، وبنو عامر ، وقيس عيلان ، وهذيل ..

كما جاءت من قبائل الجنوب : ازد شنوءة ، وأشعر ، والأوس ، وجرهم ، وحمير ، وحضرموت ، وخثعم ، وخزاعة ، والخزرج ، وسبأ ، وسدوس ،

---

(١) كتابنا ، عوامل تنمية اللغة ٣٦ .

وسعد العشيرة ، وطيء ، وكنانة ، وكندة ، ولخم ، ومذحج ، وهمدان[١] . وكلها قبائل فصيحة يؤخذ عنها .

• • •

ويؤيد وجود اللهجات فى القرآن الكريم: أن كل مصر من أمصار العرب كان يفخر على غيره ، بأن القرآن أحكى للغته من غيره ، يقول الجاحظ :

قال أهل مكة للشاعر محمد بن مناذر : ليست لكم أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة .

فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى لألفاظ القرآن وأكثرها موافقة له، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم :

(أنتم تسمون القدر برمة،وتجمعونها على برم، ونحن نقول: قدر وقدور، وقال الله سبحانه : (وقدور راسيات)[٢] .

وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت علية ، وتجمعونها على علالى، ونحن نسميه غرفة ، ونجمعه على غرفات وغرف،والله سبحانه يقول :(غرف من فوقها غرف مبنية)[٣] .

وقال تعالى : (وهم فى الغرفات آمنون)[٤] .

وأنتم تسمون الطلع الكافور والإغريض . ونحن نسميه الطلع ، وقال الله تعالى : (ونخل طلعها هضيم)[٥] .

يقول الجاحظ عن أبى سعيد عبد الكريم بن روح : فعد عشر كلمات، لم أحفظ منها إلا هذه[٦] .

---

(١) مقدمة لغات القبائل لابن حسنون ص ١١ .

(٢) سبأ ١٣ . (٣) الزمر ٢٠ .

(٤) سبأ ٣٧ . (٥) الشعراء ١٤٨ .

(٦) البيان والتبيين للجاحظ ١٨/١ .

فالعرب تتصرف فى لغتها كما تشاء ، ومامن عربى إلا وهو فى حكم العرب كلهم ...

وقد يعرف العربى أكثر من لغة ، وقد يجمد على لهجته هو لايريم عنها ، فقد قيل ، إن أعرابيين اختلفا فى (الصقر) أبالسين هو أم بالصاد ؟ فاحتكما إلى ثالث فقال : أما لغتنا فبالزاى أى (الزقر) ..

ونسأل أبو زيد اللغوى أعرابيا عن المحبنطىء ؟ فقال : المتكاكىء . قلت : المتكاكىء ؟ قال : المتآزف . قلت : فما المتآزف ؟ قال : أنت أحمق[1] .

وابن الأعرابى اللغوى سأل أعرابيا فصيحا - لم ير أفصح منه منذ ثلاثين سنة - عن (الخنجال) بمعنى : السم . فقال : القشب ، قلت : فما القشب ؟ قال: الزعاف . قلت : فما الزعاف ؟ قال : الربفان . قلت فما الزبفـــان ؟ قال : الوثفان . قلت : فما الوثفان ؟ قال : الديفان . قلت : فما الديفان ؟ قال : الأرون . قلت : فما الأرون؟ قال : الجوزل . قلت فما الجوزل ؟ قال: الحرسم . قلت فما الحرسم ؟ قال : السم . قلت : فما السم ؟ قال : السم[2] .

وفسر ابن عباس لابن الأزرق هذه الألفاظ : الوسيلة ، والشرعية ، والمنهج ، وييأس . والفوم ، ومراغما .. على الترتيب بهذه المعانى : الحاجة ، والدين ، والطريقة ، ويعلم (فى لغة بنى مالك) والحنطة ، ومنفسح (بلغة هذيل) . وذكر شعرا يشهد بذلك[3] .

وواجبنا : أن نوثق علماءنا القدامى ، صونا لتراثنا وثقافتنا وحضارتنا ، وإلا أنهار كل ذلك من أساسه ، ولسنا أهلا لأن نكيل التهم لهم ، ولا أن نتبع مايردده - خصومنا فى الداخل والخارج .. فقد كان علماؤنا أمناء .

---

(١) المزهر ٤٠٢/١ .

(٢) المداخل فى اللغة للزاهد ٧٣ .

(٣) المواقف ، لابن الأنبارى ٤٧ ، والطبرانى فى معجمه الكبير .

لايفتون فيما لايعلمون ، ولا يقولون ما لايعرفون : فمحمد بن حبيب يسأل أستاذه ابن الأعرابى عن بضع عشرة مسألة من شعر الطرماح ، فيجب فيها كلها : بلا أدرى .

وابن عباس لايدرى أن فطر بمعنى بدأ إلا حينما تخاصم إليه أعرابيان فى بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها ، أى ابتدأتها[1] . ففهم فطر فى « الحمد لله فاطر ... »[2] .

وفهم أن افتح بمعنى أحكم واقض فى قوله : « افتح بيننا وبين قومنا بالحق »[3] حين سمع بنت ذى يزن تقول لزوجها : تعال أفاتحك ، أى أخاصمك وابن قتيبة يقول : الحاكم هو الفتاح ، وقيل ذلك بلغة اليمن[4]

وقد سأل عمر بن الخطاب رضى الله عنه — عن معنى بعض الألفاظ ، لأنها ليست من لهجته ، ولأنها موغلة فى الخصوصية ، ولا تدخل تحت القدر المشترك الذى يفهمه العرب جميعا . سأل عمر عن معنى أبا فى قوله تعالى : « وفاكهة وأبا »[5] وسأل عن (تخوف) فى قوله تعالى (أو يأخذهم على تخوف)[6] فقال له أعرابى : هذه لغتنا (لهجتنا) ، ومعناها (التنقص) . فقال عمر : هل لديك شاهد ، قال : نعم ، شاعرنا ذو الرمة يقول ناقته التى أضناها السفر فضعف سنامها :

تخوف الرحل منها تامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفين[7]

وكان القراء لغويين من الطراز الأول ، ولم يكونوا حفظة ولا فقهاء فقط ، وإذن فهم موثقون فيما يقولون . ويسألون عن الحروف واللغة . وشاهد

---

(١) كتاب البئر لابن الأعرابى . (٢) أول فاطر .
(٣) كتابنا المشترك اللغوى ١٠١ (٤) عبس : ٣١
(٥) النحل : ٤٧ (٦) الأعراف : ٨٩
(٧) كتابنا . عوامل تنمية اللغة ٤٨

ذلك ما جاء فى الخصائص، وفى إضداد أبى الطيب أيضا ، ذكرها أبو الطيب بالسند قال :

(كنا عند الأعمش ـ وهو قارىء ، حافظ للغة ، فقيه ، فرضى ت ١٤٨ ه وعنده أبو عمرو بن العلاء علامة اللغة ، وذكر حديث ابن مسعود : « أن رسول الله كان يتنحو لنا بالموعظة ، مخافة السآمة » فقال الأعمش : يتخولنا فقال أبو عمرو : أن كان يتعاهدنا فيتخوننا ، فإما يتخولنا فيصلحنا .. فقال الأعمش : وما يدريك ؟ لئن شئت يا أبا محمـــد أن أعلمك الساعة . أن الله ما علمك من جميع ما تدعيه شيئا فعلت [1]

فواجبنا إذن تصديق ماورد عن القراء واللغوين كما قلنا .

وقلنا : أن العربى الصميم فى حكم العرب جميعهم نقبل ماورد عنه ، ونقبل ما ورد عن القبائل فكلها فصيحة حين يؤخذ عنها . ما ورد من ألفاظ أعجمية فى القرآن يجب ألا يزعجنا لقلته وندوته . وما قيمة هذه القلة فى جانب قرابة ثمان وسبعين ألف كلمة فى القرآن .

وحسبنا ما جاء فى البرهان للزركشى حين يقول : « قال أناس : ليس فى القرآن غير العربية شىء . وقال آخرون بل فيـه من ألفاظ الأعاجم . وجاء أناس وتوسطوا فقالوا : إن هذه الحروف كانت بغير لسان العرب فى الأصل فلما لفظت بها العرب بألسنتها فعربتها صارت عربية الحال ، أعجمية الأصل[2]

وأشـارت كتب اللغويين إلى أن القرآن الكريم وإن نزل بلغة قريش إلا أن فيه كثيرا من لغات القبائل التى كانت تقطن شبه جزيرة العرب وإنما كانت الشهرة للغة قريش ـ التى نزل بها القرآن ـ لمزايا إختصت بهـا [3] . كما أن قريشا كانت تميل إلى أخذ كل ماخف وعلا وغلا من لغات القبائل الأخرى كتميم ، وهذيل ، وخثعم ، وكندة وجرم ... وغيرها .

---

(١) السابق ، ٥٠

(٢) البرهان : ٢٨٧

(٣) راجع كتابنا : عوامل تنمية اللغة : ٤٦

وهذه اللغات أو اللهجات التى زاملت لغة قريش ونزل بها القرآن الكريم كانت غريبة على بعض القرشيين أو المحيطين بها . ومن ثم سمعنا عن مسائل ابن الأزرق ، وابن عباس رضى الله عنهما ، وجاءت عنايات الرواد الأول للمعاجم العربية الرائعة ببيان هذه ـ اللهجات والإشارة اليها ، ويكاد الكتابات والإشارات تجمع الرأى فى أحيان كثيرة على الألفاظ وقبائلها بين السابق واللاحق من المؤلفين ، كما جاءت مؤلفات كالقواميس تبين الغريب وتشرح لفظه وتشير إلى ما قبائله فى كتابات الكثيرين ، ممن نوثق كتاباتهم .

فالأزهرى اللغوى العبقرى صاحب المعجم الفذ ، يقول عن أبى عمرو شمر بن حمدوية (ت ٢٠٠ هـ) من هراة ، ومؤلف معجم (الجيم) :

إنه (أودعه من تفسير القرآن ، وغريب الحديث أشياء لم يسبقه إلى مثله أحد تقدمه ولا أدرك شأوه فيه من بعده) .

وفى (حاشية البغدادى على شرح ابن هشام . . [1] نجد إهتماما كبيرا من البغدادى بلغات القبائل ، جاء منها قوله .

تميم تقول : هلكته فى أهلكته ، وفى لغة اليمن : وافقته ـ بالواو ـ فى آنيته على الأمر وافقته .

وقريش لا تهمز مثل : يكلؤها . وبنو أسد تجمع الربح على أرباح ، وحمير أو هجر تفسير أصاب بمعنى أراد . والحجازيون يقول : أسرى ، وغيرهم يقول : سرى . والعجل بمعنى الطين فى لغة حمير ، والعسل مؤنثه فى لغة هذيل ، والنوب هى النحل فى لغة اليمن . وقيس تسكن الباء فى (الضبع) بينما تسكنها تميم . ولغة بلحارث بن كعب تلزم المثنى الألف فى الأحوال الثلاثة (الرفع ، والنصب ، والجر) وغير ذلك .

ومن كتب فى لغات القرآن : الفراء ، وأبو زيد ، والأصمعى ، والهيثم

---

(١) مجلة عالم الكتب السعودية مجلد ٣ عدد ١ رجب سنة ١٤٠٢ هـ فى مقال للدكتور حاتم الضامن .

ابن عدى ، ومحمد بن يحيى القطيعى ، وابن دريد والزركشى... وصنف السيوطى فى ذلك رحمهم الله أجمعين .

* * *

ومن التآليف الأصيلة والقيمة فى هذا الجانب كتاب : « اللغات فى القرآن المخطوط رواية ابن حسنون المقرىء المصرى المتوفى (٤٢٩) هـ ، بإسناده إلى ابن عباس ، رضى الله عنهم ، وابن حسنون كان مسند القراء فى زمانه كما وصفه العلامة ابن الجزرى رحمه الله . والذى سمع الكتاب عن ابن حسنون هو إسماعيل بن عمرو بن راشد الحداد ، وكان شيخا صالحا مقرئا ، ماهرا ، ضابطا شديد الأخذ واسع الرواية ، قرأ على فضلاء عصره ، ونبغ فى كثير من علوم العربية والإسلامية .

وأشار هذا الكتاب إلى لغات (لهجات) القبائل والأمم . وذكر العدنانية والقحطانية ، وقال : إن الكريم أخذ ألفاظ القبائل القحطانية ، وأن فيه من لهجات القبائل الشىء الكثير .

وهذا الكتاب مخطوط فى معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة

وكان القراء بصراء باللغة علماء بها وبغريبها ، واعتزوا أحيانا ـ بسندها كما إعتز غيرهم بالسند ، توثيقا للكلمة ، وإحتياطا فى الرواية ، وصوابا فى الإجابة والتفسير . [١]

وبلغ من أمانتهم أنهم كانوا لا يفتون إلا بقولهم بما يعلمون أو يقولوا: الله أعـــلم إحتياطا فى الفتوى أو لا أعلمه ، إذا لم يحضرهم الجواب السليم والسديد ، دينا وتقوى وورعاً .

* * *

ونعود إلى كتاب اللغات فى القرآن ، لإبن حسنون المصرى المقرىء .

---

(١) راجع كتابنا : المشترك اللغوى : ١٩٧

بروايته وباسناد إلى ابن عباس [١] لنشير إلى الألفاظ التى وردت فى القرآن بلغات القبائل :

١ ـ فى سورة البقرة :

السفيه : هو الجاهل ، بلغة كنانة . ورغد بمعنى : خصبا ، بلغةطيء .

والصاعقة هى الموت بلغة عمان . وباء : بمعنى استوجب ، بلغة جرهم . والطور : هو الجبل بالربانية . واشتروا : أى باعوا ، بلغة هذيل . والأمانى هى الأباطيل ، فى لغة قريش . وسفه نفسه : أى خسر بلغة طيء . وقريش تفسر وسطا بمعنى عدلا . وشطر بمعنى تلقاء فى لهجة كنانة . وينعق : يصيح بلغة طيء .

وشقاق : ضلال ، بلهجة جرهم . والخير : المال ، عند جرهم أيضا . والجنف : تعمد الحيف عند قريش . وخزاعة تفسرا فيضوا بمعنى إنفروا وتشاركها فى ذلك قبيلة عامر بن صعصعة ، والبغى : الحث عند تميم وعزموا حققوا عند هذيل . . والعضل : الحبس عند ازد شنوءة . والقيوم هو القائم فى لغة قريش ، ومنه قراءة عمر ـ رضى الله عنه ـ الحى القيام ، وصرهن : قطعهن بالقبطية ، والخلاق : النصيب ، فى لهجة كنانه . والضعيف : الأحمق عند كنانه أيضا . وصلوا : أجرد ، فى لهجة هذيل .

٢ ـ فى سورة آل عمران :

دأب : أشباه ، بلهجة جرهم . وسيدا : حليما ، بلغة حمير ، وحصورا : كناية عن عدم حاجته للنساء ربانيون : علماء فى لغة السريان . وإصرى : عهدى ، فى لغة النبط . وآناء : ساعات ، بلغة هذيل خبالا : غيا ، فى لهجة عمان . تفشلا : تجبنا . فى لغة حميرة ، فورهم : وجوههم ، فى لهجة هذيل .

(١) مخطوط فى معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة .

وقيس عيلان ، وكنانة . تهنوا تضعفوا بلهجة قريش . وتبون كثير رجال كثير ، بلغة حضرموت .

٣ - فى سورة النساء :

نحلة : فريضة ، فى لهجة قيس عيلان . سبيلا : مخرجا ، عند قريش . أفضى : جامع فى لغة خزاعة . مسافحين : زناة ، فى لهجة قريش . تميلوا : تخطئوا ، فى لهجة سبأ . موالى : عصبة عند قريش . كفل : نصيب ، بلغة النبط ، وفى الإتقان ، والبرهان ، بلغة الحبش صغينا : قديرا ، فى لهجة مذحج وحصرت : أى ضاقت ، عند أهل اليمامة وتغلوا : تزوبدا ، عند مزينة .

٤ - سورة المائدة :

العقود : العهود ، عند بنى حنيفة . مخمصة . عند قريش . حرج . ضيق فى لهجة قيس عيلان . ملوكا . أحرارا ، فى لغة هذيل وكنانه . أفرق أفصل عند مدمدين . عثر ، أطلع عند قريش . تأس ، تحزن بلهجة قريش

٥ - سورة الأنعام :

مدراراً : متتابعة ، بلغة هذيل . ونفقا : سربا ، فى لهجة عمان . ويصدف : يعرض ، بلغة قريش . وثمره بالفتح (للتـاء) لهجة كنانه ، وبضمها لغة تميم . قبلا : عيانا بالضم (للقاف) لهجة تميم ، وبالكسر لهجة كنانه . حرجا : شاكا ، بلغة قريش . بإغلاق : جوع ، عند لخم . والقسط : العدل فى لغة الروم .

٦ - سورة الأعراف : طفقا : عمدا ، بلغة غسان ، سفاهة : جنون ، فى لغة حمير . يتطهرون : يتنزهون عن أدبار الرجال ، بلغة قريش . يغنوا : ينعموا ، بلهجة جرهم . بئيس : شديد ، بلهجة غسان . ثقلت : خفيت ، بلغة قريش . سوء : جنون ، عند هذيل ، طفيف : لمسة ، بلهجة ثقيف إجتبيتها : أتيتها من ذات نفسك ، عند قريش .

٧ ـ سورة الأنفال : رجز : تخويف ، عند قريش . فرقانا ، مخرجا ، بلغة هذيل . يثبتوك : يحبسوك ، بلغة قريش . أساطير : كلام ، عند جرهم . مكاء وتصدية : تصفيق وتصفير ، بلغة قريش . يركمه ، يجمعه . بلغة قريش . شرد بهم : نكل ، بلغة جرهم ، ولا تحسبن ، بكسر السين لغة قريش ، وبالفتح لغة تميم .

٨ ـ سورة التوبة : معجزي : وكل معجز : سابق ، بلغة كنانة . إلا ولا ذمة : قرابة بلغة قريش . وليجة : بطانة ، عند هذيل . عيلة : فاقة ، بلغة هذيل . تنفروا ، بلغة كنانة . سائح : صائم ، بلغة هذيل ، عنتم ، وأعنتكم والعنت : هو الاثم ، بلغة هذيل .

٩ ـ سورة يونس : زيلنا : ميزنا ، بلغة حمير يعزب : يغيب ، بلغة كنانة ، غمة : شبهة ، بلغة هذيل .

١٠ ـ سورة هود : أمة معدودة : وقت معدود ، بلغة ازد شنوءة . أراذل : سفلة ، بلغة جرهم تاس : تحزن ، بلغة كنانة .

أقلعى : احبس . غيض : نقص ، بالحبشية . مرجوا : حقيرا ، بلغة حمير . أواه : أواه الدعاء إلى الله ، بالنبطية . سيىء سيهم . كرههم ، بلغة حسان . عصيب : شديد ، بلهجة جرهم . تركنوا : تميلوا ، بلهجة كنانة . سجيل : طين بالفارسية . الحليم الرشيد : الأحمق السفيه ، بلغة مدين . تتبيب ، تخير ، بلغة قريش . حنيذ ، يشوى . يخد فى الأرض بلغة العمالقة ، أو بالحجارة بلغة هذيل . تبتئس : تحزن بلغة سدوس .

١١ ـ سورة يوسف : خاسرون : مضيعون ، بلغة قيس عيلان . هيت لك هلم ، بلغة النبط ، وقيل سريانية بعد أمة : بعد نسيان ، لهجة تميم وقيس عيلان .

١٢ ـ سورة إبراهيم : بوار : هلاك ، بلغة عمان . أفئدة من الناس : ركبانا ، بلغة قريش . مقنعى : ناكسى ، لقريش .

١٣ - سورة الحجر : حمأ مسنون : طين متن ، بلغة حمير . مقطوع : مستأصل ، لهجة جرهم . متوسم : متفرس ، بلهجة قريش . إمام : كتاب ، بلهجة قريش .

١٤ - سورة النحل : ظل : صار ، لهذيل . مفرطون : متروكون ، لهذيل أيضا وحفدة . أختان ، بلهجة سعد العشيرة . كل : عيال ، لقريش . سرابيل دروع : لكنانة . أمة قانتا : إماما يقتدى به بلغة قريش .

١٥ - سورة بنى إسرائيل : تعلن علوا : تقرن ، بلهجة لخم . جاسوا : تخلفوا الأزقة ، بلغة هذيل ، وفى الاتفاق للسيوطى بلغة أشعر . طائرة : عمله ، فى لهجة أنمار . مبذرين : مسرفين ، بلغة هذيل . محسوراً : منقطعا ، لجرهم . دلوله : زوال عند قريش . لأحتنكن : لأستأصلن ، بلغة قريش ، وفى الإتقان ، لقبيلة أشعر . شاكلته : حياكته ، عند جرهم ، وقيل : جهلة .

١٦ - سورة الكهف : باخع : قاتل ، لقريش . شططاً : كذبا ، خثعم . الوصيد : الفناء ، مذحج . رجماً : ظنا ، هذيلا . ملتحداً : ملجأ ، هذيل . إستبرق : رقيق الديباج ، بلغة الفرس . حسبانا : بردا ، حمير . أبرح : أزول : بلغة كنده . فجوة : ناحية ، كنانة . الرقيم : الكلب ، بلغة الروم ، وفى الإتقان : اللوح أو الدواة بالرومية . الصدفين : الجهلين ، بفتح الصاد بلغة تميم ، وبالكسر (بياض) . يرجو : يخاف ، بلغة هذيل .

١٧ - سورة مريم : سريا : جدولا ، بالسروانية . حفيا : عالما ، لقريش ضدا خصما ، لكنانة . وردا عطاشا ، لقريش . عتيا : أعظم إفتراء ، لقريش ، ركزا : صوت ، بلغة قريش .

١٨ - سورة طه : اليم : البحر ، بالنبطية . تارة : مرة ، بلغة أشعر . هضما نقصا ، بلغة قريش وهذيل .

١٩ ـ سورة الأنبياء : حدب ينسلون : جانب يخرجون، لهذيل . حصب: حطب ، لقريش . حسيسها : جلبها ، بلغة قريش .

٢٠ ـ سورة الحج : هامدة : مغبرة مقشعرة ، لهذيل . أمنيته : فكرته ، لقريش . ذكركم : شرفكم ، لقريش .

٢١ ـ سورة المؤمنون : خرجا : جعلا ، أو إخراجا ، الأولى بلغة حمير، والثانية لقريش . استكانوا : استذلوا ، لقريش . مبلسون : آيسون ، لكنانة . اخسأوا : ابعدوا ، لعذرة وبلغة قريش : اصبروا . طور سيناء : الجبل بلغة السريان . وسيناء : الحسن ، بالنبطية .

٢٢ ـ سورة النور : لولا : هلا ، لقريش . يأتل : يحلف ، لقريش ، مشكاة : كوة بالحبشية . الودق : المطر ، لجرهم .

٢٣ ـ سورة الفرقان : بورا : هلكى ، لعمان . حجرا محجورا : حراما محرما ، عند قريش . الرس : أصحاب البئات ، عند ازد شنوءة ، أو أصحاب البئين ، وفى الإتقان : الرس : البير .

٢٤ ـ سورة الشعراء : شرذمة : عصابة ، عند جرهم . ريع : طريق ، بلغة جرهم .

٢٥ ـ سورة النمل : أوزعنى : ألهمنى ، بلغة قريش .

٢٦ سورة القصص : جناحك من الرهب : يدك من الكم بلغة بنى حنيفة .

٢٧ ـ سورة السجدة : مرية : شك ، بلهجة قريش .

٢٨ ـ سورة الأحزاب: أليا : موجعا ، بالعبرانية صياصيهم : حصونهم لقيس عيلان . مرض : زنا ، بلغة حمير . يؤفكون، إفك : كذب، بلغة قريش تبرنا تتبيرا : أهلكنا ، بلغة سبا

٢٩ ـ سورة سبأ : قدر فى السرد : قدر المسمار فى الحلق ، بلغة كنانة . القطر : النحاس ، بجرهم منسأته : عصاه ، بلغة حضرموت ، وخثعم ، وفى الإتقان هى حبشية .

تناوش : تناول ، عند قريش .

٣٠ ـ سورة يس : يس : إنسان ، بلغة طىء . والأجداث : القبور ، عند قريش ، وفى الإتقان هى لغة هذيل .

٣١ ـ سورة الصافات : دحورا : طردا ، بلغة كنانة .

٣٢ ـ سورة : واصب : دائم ، بلهجة قريش ثاقب : مضىء ، بلهجة قريش . متنا بالكسر (الميم) حجازية ، وبالرفع تميمية . شبيا : مزجا ، لجرهم . أو يزيدون : بل يزيدون ، عند كندة . أفلهم كذبهم : قريش . بغلا ربا : لحمير .

٣٣ ـ سورة ص : ولات حين مناص : وليس حين فرار ، بالقبطية ، وفى الإتقان هى نبطية . قطنا : كتابنا ، بلغة القبط ، أو النبط . أواب : مطيع ، بلغة كنانة ، وهذيل ، وقيس عيلان ، حيث أصاب : أراد ، للازدوعمان رجيم : ملعون ، لقيس عيلان .

٣٤ ـ سورة الزمر : اشمأزت : مالت ، لتميم واشعر . حاق : وجب لقريش عقاليد : مفاتيح ، وافقت لغة الفرس والإنباط والحبشة .

٣٥ ـ سورة غافر : كاظمين : مكروبين ، لأزد شنوءة . واق : مانع ، حاق وبال : وجب ، لقريش واليمن .

٣٦ ـ سورة فصلت : وخاشعة : مقشعرة ، لتميم .

٣٧ ـ سورة الزخرف : تحبرون : تكرمون ، لقيس عيلان . بنى حنيفة ، صحاف : قصاع ، عند قريش .

٣٨ - سورة الأحقاف : حق : وجب ، لقريش ، وكل ما كان (حق عليهم) : وجب . الأحقاف : الرمل ، لقبيلتى : حضرموت وتغلب .

٣٩ - سورة محمد (القتال) : بالهم : حالهم ، لهذيل . آمين : منتن ، بالضم عند تميم ، وبالكسر عند الحجازيين . يتركم : ينقصكم ، لحمير .

٤٠ - سورة الفتح : معكوفا : محبوسا ، بلغة حمير .

٤١ - سورة الحجرات : لعنتم : أثمتم . لقريش . لايلوتكم : لا ينقصكم . لقيس عيلان .

٤٢ - سورة الذاريات : الإفك : الكذب ، لقريش . الخراصون : الكذابون ، لكنانة وقيس عيلان .

يهجعون : ينامون ، لهذيل بركبة برهطه ، لكنانة . اليم : البحر بالسريانية أو القبطية ، أو العبرانية . ذنوبا : نصيبا بلغة هذيل .

٤٤ - سورة الطور : المسجور : الممتلىء ، لعامر بن صعصعة ، وفى التكوير (سجرت جمعت) لخثعم ، تمور : تنشق ، لقريش . دعا : دفعا ، لقريش . التنام : انقصنام ، لغة حمير .

٤٥ - سورة النجم : مرة قوة ، لغة قريش .

٤٦ - سورة القمر : مستمر : ذاهب ، لقريش . سعر : جنون ، لغسان . ودسر : مسامير . لهجة هذيل . مدكر : متفكر ، بلهجة قريش .

٤٧ - سورة الرحمن : للأنام : للخلق ، بلهجة جرهم .

٤٨ - سورة الواقعة : بست فتتت ، لكنانة ، والميمنة والمشأمة : اليمين والشمال ، عن كنانة . مدينين : مبعوثين ، وفى الاتفاق : محاسبين ، بلغة حمير .

٤٩ - سورة الحديد : الأمد : الأجل ، بلغة هذيل .

٥٠ - سورة المجادلة : كبتوا : لعنوا ، بلغة هذيل .

٥١ - سورة الحشر : لينة : النخل ، بلغة الأوس . غلا : غشا ، بلغة كنانة المهيمن : الشاهد بلغة قيس عيلان .

٥٢ - سورة الصف : كبر : عظم ، عند قريش . زاغوا : مالوا (بياض بالأصل) .

٥٣ - سورة الجمعة : أسفارا : كتبا ، بلغة كنانة ، وفى الإتقان : هى سريانية أو قبطية .

٥٤ - سورة المنافقون : قاتلهم : لعنهم ، بلهجة حمير ، ينفضوا : يذهبوا بلهجة الخزرج .

٥٥ - سورة التغابن : زعم : كذب بلغة حمير .

٥٦ - سورة تبارك : تفاوت : عيب . لهذيل تميز : تمزق ، لقريش مناكبها : نواحيها ، لقريش .

٥٧ - سورة القلم : الخرطوم : الأنف . المذحج .

٥٨ - سورة الحاقة : إعجاز : أجذاع ، لحمير ابية شديدة ، لحمير . أرجاء : نواح ، لهذيل ، غسلين . الحار الذى قد تناهت شدته ، بلهجة أزد شنوءة

٥٩ - سورة المعارج : مهطعين : مسرعين ، بلغة قريش . هلوعا : ضجورا لخثعم إلى نصب يوفضون : إلى علم يسرعون ، بلهجة قريش .

٦٠ - سورة نوح : استغشوا : تغطوا ، لجرهم ، أطواراً : ألوانا ، بلهجة هذيل .

٦١ - سورة الجن : رهقا : غيا (بياض بالأصل) . فلا يخاف بخسا ولا رهقا نقصا ولا ظلما . بلغة قريش .

٦١ ـ سورة المزمل : وبيلا : شديداً ، لحمير .

٦٣ ـ سورة المدثر : لواحة : حراقة ، عن قريش . قسورة : الأســد ، لقريش ، وازد شنوءة . لاوزر لاجبل ولاملجأ ، بلغة النبط : الساق بالساق : الشدة بالشدة ، بلغة قريش .

٦٤ ـ سورة المراسلات : أقتت : جمعت ، بلهجة كنانة .

٦٥ ـ سورة النبأ : ثجاجاً : رشاشا ، لغة أشعر . المعصرات : السحاب ، لقريش . بردا : بوماً ، بلغة هذيل . دهاقا : ملأى (بياض بالأصل) .

٦٦ ـ سورة النازعات : راجفة : مضطربة ، لهمدان . وفى الإتقان، لهذيل أغطش : أظلم ، عن أنمار وأشعر .

٦٧ ـ سورة عبس . سفرة : كتبة ، لـكنانه ؛ وفى الإتقان ذكر أنها نبطية ومعناها : القراء حدائق غلبا ، بساتين بلغة لقريش ؛ وقيس عيلان .

٦٨ ـ سورة التكوير : سجرت : أجمت ، لخثعم. عسعس : أدبر ، لقريش ضنين : بخيل عن قريش . ظنين : متهم ، بلغة هذيل ، وهى قراءة نافع ، وعاصم وحمزة ، وابن عامر بالضاد . وغيرهم بالظاء .

٦٩ ـ سورة المطففين : مرقوم : مختوم ، عن حمير ، وفى الإتقان : مكتوب ونسبها للعبرانية . الثاقب : المضىء ، بلغة كنانة .

٧٠ ـ سورة الغاشية : آنية : حارة ، عن قريش . ضريع : الشبرق (شوك فى البادية) عن قريش . نمارق : وسائد ، لقريش . زرابى : طنافس ، بلهجة هذيل .

٧١ ـ سورة البلد : مسبغة : مجاعة ، بلغة هذيل .

٧٢ ـ سورة الليل : تردى : مات ، بلغة قريش .

٧٣ ـ سورة العلق : لنسفعا : لنأخذن ، بلهجة قريش .

٧٤ ـ سورة البينة : لم يكن : لم يزل ، بلهجة قريش .

٧٥ ـ سورة العاديات : كنود : كفور بالنعم (يذكر المصائب وينسى منعم) بلغة كنانة .

متفرقات فى آخر الكتاب

(جاء فى آخر الكتاب اللغات فى القرآن) كلمات متفرقة ، مثل : فتنوا . اخرجوا ، بلغة قريش . فى صدرك حرج : شك عن قريش . صغت قلوبكما أى مالت ، بلهجة خثعم ، حتى ينفضوا : يذهبوا ، خزرجية . شيئاً أمراً : عجبا ، لقريش . إملاق : جوع ـ كفل : نصيب ، وافقت النبطية . ا هـ . تم الكتاب فى ١٢ ربيع أول سنة ٦٥٢ هـ . (وهذا بالطبع تاريخ الناسخ) ، وأن كان مجهول الاسم ، لأن المؤلف : ابن حسنون توفى إلى رحمة الله سنة ٣٢٩ هـ .

. وفى دراسة إحصائية الألفاظ التى وردت نجد أن نسبة الألفاظ إلى القبائل تتمثل فيما يلى :

قريش ١٠٤ ، وهذيل ٤٥ ، وكنانة ٣٦ ، وحمير ٢٢ ، وجرهم ٢١ ، تميم وقيس عيلان ١٣ .

أما بقية القبائل وهى : أهل عمان ، وأزد شنوءة ، وخثعم ، وطيء مذحج ومدين ، وغسان ، وبنو حنيفة ، وحضرموت ، وأشعر ، وأنمار ، وخزاعة ، وبنو عامر ، وكندة ، وسبأ ، وأهل اليمامة ، ومزينة وثقيف العمالقة ، وسدوس وسعد العشيرة .. فنسبة الألفاظ الواردة والمنسوبة إليهم لاتتعدى عدد أصابع اليد الواحدة لكل .

ه ويبدو أن ناسخ الكتاب زاد فى آخره بعض لغات وردت فى القرآن الكريم ، وجاءت فى كتاب الإتقان للإمام السيوطى رحمه الله تعالى ، وهى :

فى سورة البقرة ـ شية : وضح ، لأزد شنوءة . وفى يونس : بيدنك : بدرعك ، لهذيل .

وفى يوسف ـ المقاية : الإناء لحمير . تفندون : تستهزئون ، لقيس عيلان . وفى الرعد ـ بظاهر من القول : بكذب ، لمذحج .

وفى النحل ـ تسيمون : ترعون ، لخثعم . وفى الإسراء ـ لفيفا : جما ، لجرهم . وفى الكهف ـ موئلا : ملجأ ، لكنانة ، حقبا : دهرا ، لمذحج . وفى طه ـ مآرب : حاجات لحمير .

وفى الأنبياء ـ فجاجا: طرقا، لكندة . وفىالنور ـ الخلال : يعنى السحاب لجرهم . وفى الفرقان ـ غراما : بلاء ، لحمير . وفى الشعراء ـ دمرنا : أهلكنا، لحضرموت . وفى النمل ـ الصرح : البيت ، لحمير .

وفى لقمان ـ أنكر الأصوات : أقبحها ، لحمير . اقصد : أسرع ، لهذيل ، والذاريات ـ الحبك : الطرائق ، لجرهم . وفى ص ـ محشورة: مجموعة،لجرهم . وفى الحديد ـ سور : حائط ، لجرهم .

رحم الله علماءنا ونفعنا بهم .. وآخر دعوانا : أن الحمدلله رب العالمين ، ؟

دكتور / توفيق محمد شاهين

التيار الوطنى فى شعر

أحمد زكى أبو شادى(١)

بقلم الدكتور

جابر عبد الرحمن سالم يحيى

تقديم :

الشعر الوطنى هو الذى يستوحى مادته من فكرة الوطنية وما يتصل بها من حب الوطن ـ هو موطن الإنسان ومحله الذى يقيم فيه ويتخذه

---

(١) أحمد زكى أبو شادى : شاعر مصرى ولد فى ٩ من فبراير سنة ١٨١٢م فى حى عابدين بالقاهرة دخل مدرسة الهياتم بحى الحنفى بالقاهرة ، ثم التحق بمدرسة عابدين الإبتدائية ، وأكمل تعليمه الإبتدائى والثانوى بمدرسة الناصرية والتوفيقية سنة ١٩٠٩ ، ثم التحق بمدرسة الطب المصرية وسافر إلى إنجلترا لإكمال تعليمه ، واستمر هناك عشر سنوات (١٩١٢ - ١٩٢٢) .

وعندما عاد إلى مصر عين طبيبا بكتريولوجيا سنة ١٩٢٣ ، ثم مـديرا للمعمل البكتريولوجى الحكومى بمدينة السويس سنة ١٩٢٤ ، ثم نقل إلى الإسكندرية ثم إلى القاهرة سنة ١٠٢٨ ، وكانت له عدة نشاطات أدبية وعلمية ومن أهمها : إنشاء (جماعة أبولو) الأدبية سنة ١٩٣٢ ، ثم هاجر إلى أمريكا سنة ١٩٤٦ . وعمل فى ظائف مختلفة إلى أن مات سنة ١٩٥٥ ، وقد ترك عددا من الدواوين الشعرية العربية والإنجليزية بالإضافة إلى عـدد من المؤلفات الأدبية والعلمية أيضا ، (انظر : أبو شادى وحركة التجديد د . كمال نشأت) .

سكنا[١] ـ وتصوير آلامه وآماله ، وإثارة الهمم لتحقيق أهدافه الرفيعة . ومثله العليا ، ومثل ذلك الشعر يصدر عن عاطفة نبيلة ونفس رحبة .

وهذا المدلول لو تتبعناه من قديم ـ في الشعر العربي ـ لوجدنا له أمثلة عديدة متمثلة في التغني بالأوطان ، والاعتزاز بها ، والفخر بآثارها والحنين إليها ، والبكاء عليها ، وذلك الشعور يدل على حرية صاحبه ، وكرم غريزته يقول أبو عمرو بن العلاء (سنة ١٥٤ هـ) : (مما يدل على حرية الرجل وكرم غريزته ، حنينه إلى أوطانه ، وتشوقه إلى تقدم إخوانه ، وبكاؤه على ما مضى من زمانه ... والكريم يحن إلى أحبابه ، كما يحن الأسد إلى غابة .. ويشتاق اللبيب إلى وطنه كما يشتاق النجيب إلى عطنه فلا يؤثر الحر على بلده بلدا ولا يصبر عنه أبدا ...)[٢] .

وكان الناس يتشوقون إلى أوطانهم . ولا يفهمون العلة في ذلك أوضحها ابن الرومي[٣] بقوله[٤] :

ولي وطن آليت ألا أبيعه   وألا أرى غيري له الدهر مالكا
وحبب أوطان الرجال إليهم   مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم   عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا
فقد ألفته النفس حتى كأنه   لها جسد إن بان عودر هالكا

---

(١) لسان العرب لابن منظور جـ ١٣ ص ١٥١ مادة (وطن) .
(٢) زهر الآداب للحصري جـ ٢ ص ٢٨٢ .
(٣) هو : أبو الحسن علي بن العباس . شاعر عباسي توفي سنة ٢٨٣ هـ .
(٤) ديوانه جـ ١ ص ١٣ ، وديوان المعاني لأبي هلال العسكري جـ ٢ ص ١٨٩ .

ومن هنا كان حب الوطن غريزة فى الإنسان ، تجعله يشعر بأنه جزء منه ، وأن لحمه ودمه قد تكون من مائه وغذائه وهوائه، وتجعله يشعر أيضا بما يجب عليه نحوه من الدفاع عنه والحفاظ عليه ، ومن الفخر بماضيه،والعمل على رفعة حاضره ، وإشراق مستقبله ، بل لقد قيل : إن حب الوطن من الإيمان ، ولعل مما يستأنس به فى ذلك مشروعية الجهاد وفرضيته ألا ترى أن الجهاد يكون فرضا إذا تعرض الوطن لمعتد أثيم ، أو محتل غاصب[1] . وهذا ما أشار إليه بعض الزعمـــاء المخلصين ومنهم مصطفى كامل (ت سنة ١٩٠٨) حيث يقول : (قد يظن بعض الناس أن الدين والوطنية توأمان متلازمان ، وأن الرجل الذى يتمكن الدين من فؤاده يحب وطنه حبا صادقا ، ويفديه بروحه ، وما تملك يداه ولست فيما أقول معتمدا على أقوال السابقين الذين ربما اتهمهم أبناء العصر الحديث بالتعصب والجهالة،ولكنى أستشهد بكلمة(بسمارك) - زعيم ألمانى توفى سنة ١٨٩٨ م - حيث قال : لو نزعتم العقيدة من فؤادى لنزعتم محبة الوطن معها ...)[2] .

ومهما يكن من شىء فإن كثيرا من الشعراء العرب فى عصورهم المختلفة قد حنوا إلى أوطانهم ، وتشوقوا إليها فى كثير من أشعارهم ، وما لبث أن استقلت به القصائد — وبخاصة فى العصر الحديث — بل لقد ازدهر فى ذلك العصر لعدة أسباب ، ومن أهمها ماتعرض له الوطن العربى من أحداث عاناها وأساليب استعمارية بلى بها ، أضف إلى ذلك بعث التراث العربى والكشف عن الآثار القديمة .

ولاشك فى أن ذلك كله ألهب حماس الوطنيين من أبناء الشعب العربى ،

---

(١) انظر : فقه السنة للشيخ سيد سابق جـ ٣ ص ٣٠ وما بعدها، طبعةدار الفكر ببيروت .

(٢) مصطفى كامل لعبد الرحمن الرافعى ص ١٤٦ ومابعدها بتصرف .

فدافعوا عن أوطانهم بالسنان وباللسان، معتزين بعروبتهم، فخورين بأمجادهم القديمة، عاملين على صيانتها وزيادتها منددين بالاستعمار وأعوانه، مشيدين بالمناضلين الأحرار، والزعماء الثوار، وظهر ذلك بوضوح عند كثير من شعراء العصر الحديث[١]. ومنهم الشاعر: أحمد زكى أبو شادى، الذى ظهرت وطنيته فى أفكاره منذ صغره، وملكت عليه كل وجدانه حتى مماته، ولا عجب فى ذلك، فقد تعددت روافدها كالآتى:

ينابيع وطنية الشاعر:

إذا تأملنا وطنيه الشاعر وجدنا أنها كثيرة الروافد، متعدده الينابيع، ومن أهمها:

أولا — الوراثة:

فلقد كان والد الشاعر — محمد أبو شادى المتوفى سنة ١٩٢٥ م - نقيبا المحامين فى مصر وعضوا فى مجلس النواب المصرى، كما كان سياسيا قديرا ووطنيا مخلصا مشاركا فى الحركة الوطنية[٢] بل لقد عانى فى سبيل استعادة الحرية لبلاده السجن والاعتقال[٣] أضف إلى ذلك أنه كان نصيرا ورفيقا لمصطفى كامل (ت سنة ٨ ١٩ م) ومحمد فريد (ت سنة ١٩١٩م) وسعدزغلول (ت سنة ١٩٢٧ م).

---

(١) انظر على سبيل المثال ديوان البارودى ج ٤ ص ١٦١ ومابعدها، ج٢ ص ١٢٨، ص ٢١١، والشوقيات ج ١ ص ٢٧٤ ومابعدها. وديوان حافظ إبراهيم ج ٢ ص ٣٥ ومابعدها. وديوان محرم ج١ ص ١٥٠، ج ٢ ص ٥٣ ومابعدها. وديوان صالح مجدى ص ١٨٠ ومابعدها. ووطنيتى لعلى الغاياتى ص ١٣ ومابعدها.

(٢) شعراء الوطنية: لعبد الرحمن الرافعى ص ٢٧٠

(٣) الأعلام للزركلى ج ٧ ص ٢٢٢

والجدير بالذكر أنه كان أديبا ممتازا ، وشاعرا ، بارعا وصحفيا مرموقا ، أصدر فى سنة ١٩٠٥ م مجلته الأدبية الأسبوعية (الأيام) ، ثم صحيفته السياسية اليومية (الظاهر) فخدم بهما الأدب والوطنية فى مصر ، كما تولى رئاسة (المؤيد) فترة من الزمن [١] .

ومن شعره الوطنى مارثى به مصطفى كامل عندما مات فى قصيدة طويلة أشاد فيها بجهاده ، ثم طالب الشعب المصرى بعدم التهاون والغفلة ، مبينا أنه إذا مات الزعيم مصطفى كامل فليحمل الراية من بعده أصحابه وليواصل النضال رفاقه ، حتى تأتى ثمرة الكفاح ، ومن ذلك قوله [٢] :

ألا فاعلموا أن الحياة قصيرة — ولاتغفلوا فالله ليس بغافـــل

أميطوا لثام الضعف عنكم فإن يكن — مضى كامل، فلتحى شيمة كامل

وكان من الطبيعى أن يتأثر أحمد زكى بوالده ، وهذا ما أشار إليه بعض الكتاب بقوله . ولقد ترك المرحوم أبو شادى للصحافة والأدب ولده الفاضل الشاعر الناثر الدكتور أحمد زكى . . . فهو فى نظرى ثمرة حياة انقضت ، وزهرة شجرة عطلت ، جعله الله خير خلف لخير سلف ، [٣] وأكده كاتب آخر بقوله « إنه ـ والد الشاعر ـ مدرسة قائمة بذاتها ، أحـــدثت فى المجتمع المصرى ضجيجا هائلا ، وأثرت فيه تأثيرا كبيرا ، فلا نكون مغالين إذا قلنا : إن أحمد زكى أبو شادى ولد فوجد نفسه مشهورا ، وعاش فى كنف والده يتلقى عنه . ويتأثر به » [٤] .

---

(١) رائد الشعر الحديث للدكتور محمد خفاجى جـ ١ ص ٥٩

(٢) جماعة أبولو : للدكتور عبد العزيز الدسوقى ص ١٧٥

(٣) محمد أبو شادى (دراسة أدبية وتاريخية) الأحمد حافظ عوض ص ٦٧

(٤) جماعة أبولو ص ١٧٧

كما كان خال الشاعر - مصطفى نجيب المتوفى سنة ١٩٠٢م - الساعد الأيمن لمصطفى كامل ولولا أن المنية عاجلته لكان خلفه فى زعامة الحزب الوطنى كما كان جريئا فى الحــــق . مهما لاقى فى سبيل ذلك من عنت . عرف بالوطنية الرفيعة ، ونزاهته العظيمة، حتى قيل : « كانت له يد فى خدمة النهضة الوطنية المصرية »(١)

وفى شعره الوطنى ما ينبىء عن تبنيه لقضية بلاده ، ودفاعه عنها،فها هو ذا يحث أبناء الشعب على الاتحاد ونبذ الفرقة فيقول : (٢)

فيم التوانى والتخاذل بينكم	والنوح حين عدوكم لا يرحم
أنسيتم (التل الكبير)وغدره	والاسكندرية حين ضرجها الدم
إن الغد المرجو يرقب حزمكم	وكفاحكم ، فتهيأوا وتقدموا

فلا شك فى أن الشاعر قد تأثر بوطنية خاله كما تأثر بوطنية أبيه ، فعمل على مواصلة كفاحهما ، واستمرار نضالهما لحمل الراية من بعدهما ، وأخذ يكافح من أجل بلاده ،ويعمل على استقلال وطنه بالكلمة الجريئة، والأفكار الثائرة . ولا عجب فقديما قيل : « من أشبه أباه فما ظلم » .

ثانيا : أحداث عصره :

لا يخفى أن الشاعر قد تأثر - أيضا - بالأحداث التى وقعت فى عصره سواء للتى شاهدها بعينه وشارك فيها بفكره أم التى قرأ عنها .

ولعل من أهم هــذه الأحداث : الاحتلال البغيض الذى جثم على صـدر

(١) الأعلام جـ ٨ ص ١٤٥

(٢) رائد الشعر الحديث جـ ١ ص ٦٣ (والتل الكبير) بلدة مصرية وقعت عندها معركة حربية بين القوات الانجليزية والمصرية سنة ١٨٨٢ وكاد النصر يكون حليف القوات المصرية لولا الخيانة .

البلاد . يذيق أبناءها الظلم والاضطهاد . ويرهبهم بالعنف والاستبداد . ومع كل هذا كان الشاعر شعلة نشاط لا تخمد . وجذوة كفاح لاتنطفىء . فمنذ أن كان طالبا فى المدرسة الثانوية . كان يقوم هو وزملاؤه بجمع المبالغ الكبيرة من أجل مشروع الجامعة المصرية بالإضافة إلى اهتمامه بحركة النقابات التعاونية لما لها من أثر كبير فى حياة المصريين ، كما عنى بإخراج مجلة لها هدف وطنى أشار إليه بقوله : « لما فكرت فى إخراج مجلتى القصصية (حدائق الظاهر) زميلة لصحيفة والدى اليومية (الظاهر) كنت مقسما بين فكرتين ، الأولى تشجيع القصصى المصرى بمعناه الصحيح تصويرا لبيئاتنا الوطنية المختلفة كوسيلة من وسائل التاريخ للمجتمع المصرى وتشخيص أمراضه ، ووصف علاجها على نمط فنى راق »[١] .

والجدير بالذكر أن الندوة التى كانت تقام فى منزل والده كان ظاهرها أدبيا ولكنها فى الحقيقة كانت تهتم بالحركة الوطنية ، وهذا ماصرح به فى قوله « كان هدفنا تأييد الحكم النيابى فى مصر ، وكنا فى عمل مراقبة شديدة »[٢] . بل كانت حياته الأولى حركة متواصلة بعضها أدبى وجدانى وبعضها وطنى ، كما قال هو أيضا : « وتجد فى ديوانى (أنداء الفجر) زفرات وجدانية ووطنية متعددة . . ولعلى كنت فريدا فى تلك السن المبكرة باهتمامى بالحركة التعاونية لإنقاذ أبناء وطنى من ويلات بؤسهم الاقتصادى والاجتماعى »[٣] .

كانت هذه هى روحه الوطنية ، وهو فى مقتبل عمره فى مصر قبل هجرته إلى انجلترا سنة ١٩١٢ م وأما بعد هجرته فإن وطنيته قد تألقت بوضوح ،

---

(١) أبو شادى وحركة التجديد فى الشعر العربى الحديث ص ١١ .

(٢) رائد الشعر الحديث جـ ١ ص ٦٨ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٧١ ومابعدها .

ويدل على ذلك قيامه بتأسيس الجمعيات الوطنية والأدبية وغيرها لخدمة بلاده، وهذا ما أشار إليه بقوله : « وأما أعمالى الأدبية ، وهى تشمل الوطنية ، فتأسيس جمعية آداب اللغة العربية، وكنت سكرتيرا لها، وجمعية النيل الوطنية، وسكرتير للنادى المصرى بلندن .. وفيه احتفينا بالمرحوم (محمــــد فريد) الذى كانت لى به أوثق الصلات حتى وقعت الحرب العالمية الأولى ، فلم أستطع مواصلة الاتصال به ، وكنت مراسلا لجريدة (الأهالى) الوطنية » .

ومن قصيدته التى حيا بها الزعيم محمد فريد عندما ذهب إلى انجلترا قوله[1] :

ياحارس العلم المصرى مغتبطا	يكفيك أنك فينا حارس العلم
أهلا بقربك الميمون طالعه	وبالعلا والمنى والنيل والهرم

أضف إلى ذلك أن الشاعر أخذ يدعو إلى حرية مصر ، ويؤيد القضية المصرية وهو فى انجلترا فراقبته الشرطة هناك ، وانتهى الأمر بتقييد اسمه فى سجل المذنبين السياسيين بعد تحقيق طويل معه وأنذر بالطرد من انجلترا لولا تدخل بعض أصدقائه وعارفيه كما مهد لإدخال مصر فى برنامج (مؤتمر الشعوب) بلندن[2] .

وواصل أبو شادى كفاحه بعد عودته إلى مصر سنة ١٩٢٢ حيث رشح نفسه لعضوية مجلس النواب المصرى فى أول برلمان شهدته الحياة الدستورية فى مصر ولكن الحكومة تمسكت به لأهمية عمله الرسمى الذى يقوم به فى خدمة الوطن[3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٧١ .

(٢) مرجع السابق ص ١٣٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٢ ومابعدها .

ولقد أحزنه ماشاهد على مسرح الحياة السياسية من اختلافات حزبية شغلت عن وطنها بالخلاف فيما بينها ، فناشدهم أن يتحدوا لخدمة وطنهم ، وإرهاب عدوهم ، حتى تحرر بلادهم ، فقال[1] :

وكيف يفوز بالتحرير شعب ... يحارب بعضه بعضا ببتلى
ويعطى الأجنبي العدل منه ... ويأبى نصفه للنصف عدلا

ولا يفتأ يذكر بنسيان الخلاف بين أبناء الشعب الواحد ، والعمل على نشر روح المحبة والائتلاف فذلك هو سبيل النهوض فيقول[2] :

أمتي أمتي ، كفاك اختصاما ... لبنيك الألى أذاقوك علقم
وعلام النزاع والحكم شورى ... وإلام القتال والروح فى الفم

ثالثا - تأثره بالزعماء الأحرار والمناضلين الثوار :

ولا يخفى أن الشاعر قد تأثر بمن كان فى عصره من الأبطال الأحرار ، والمناضلين الثوار ، والزعماء المخلصين لوطنهم ، والأدباء والمفكرين ، الذين كانوا ينادون بالحرية ويحاربون الظلم والاحتلال ، ويقفون فى وجه الاستبداد ، ومنهم : عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢) وجمال الدين الأفغاني (ت سنة ١٨٩٧) كما كان يعجب بوطنيات حافظ إبراهيم (ت سنة ١٩٣٢ م) ، وأحمد محرم (ت سنة ١٩٤٥ م) ، ومصطفى صادق الرافعي (ت سنة ١٩٣٧ م) ، والسيد محمد رشيد رضا (ت سنة ١٩٢٧ م) ، وسعد زغلول ، وحفني ناصف (ت سنة ١٩١٩م) ومحمد فريد وغيرهم[3] ممن أدركهم فى حياتهم ، أو سمع عنهم ، أو قرأ بعض مؤلفاتهم بعد مماتهم .

---

(١) مختارات وحي العام ص ٢٩ ومابعدها .

(٢) مصريات ص ٢١ .

(٣) ديوانه أنداء الفجر ص ١١٠ ، وديوانه أصداء الحياة ص ١٥١ .

لقد كانت هذه العوامل من أهم روافد وطنية الشاعر التى أشعلت روح الحماسة فى نفسه ، ولذلك نجده يسهم بنصيب كبير فى خدمة بلاده ، والعمل على رفعتها ، وعلو شأنها ، حتى إنه لم يجد فرصة سانحة لذلك إلا انتهزها فدبج المقالات ، ونظم القصائد مشيداً بالعروبة وماضيها ، مفتخرا بآثارها متغنيا بأمجادها كل ذلك نجده فى شعره الوطنى الذى احتل مكانة كبيرة بين بقية أشعاره . كما سنرى فى الحديث عن مكانة شعره الوطنى .

مكانة شعره الوطنى :

كان أحمد زكى أبو شادى كالبلبل الصداح يجوب خلال دوحة الشعر المتعددة الأغراض . المتنوعة الأفانين ولو اطلعت على شعره لوجدته قد قال فى كل الفنون الشعرية تقريبا . إلا أن شعره الوطنى يحظى بعدد كبير من القصائد التى دعا فيها إلى الثورة على الاستعمار . ومؤازرة الثوار وكشف مساوىء الاحتلال . والتنديد بسياسته التى فرقت الشعب . وفرقته إلى شيع وأحزاب ففسدت الأخلاق . وعم الشقاق وكثر النفاق . وهذه بعض دواوينه وما اشتملت عليه من بعض القصائد الوطنية : ا

١ - فى ديوانه (الشفق الباكى) نجد أهم قصائده . اضطهاد الرأى . مصر للحضارة . ذكرى ١٣ نوفمبر ، الطيار المصرى ، المؤتمر الوطنى ، محمد فريد ، كارثة دمشق ، الحكم الدستور الأسد الأسير (ويقصد به الأمير عبد الكريم الخطابى) ، الجامعة المصرية ، ذكرى دنشواى ، التـــل الكبير ، دعامة الاستقلال .

٢ - وفى ديوانه (مصريات) ترى قصائده . إلى سعد فى جبل طارق ، عودة سعد . نداء الحرية ، عيد البرلمان ، ذكرى الوطنية تحية البطل ، عودة النهضة.

٣ - وفى ديوانه (أنداء الفجر) توجد قصائد ، على قبر الشهيد ، إلى سجين القلم محمد فريد ، عيش الحرية ، مصطفى كامل .

٤ - وفى ديوانه (الشعلة) نجد قصائده الأحزاب ، استقلال العراق ، الثورة على الطغاة .

٥ - وفى ديوانه (وطن الفراعنة) نرى قصائده : الأهرام ، أبا الهول وادى الملوك ، أنس الوجود . الكرنك . قلعة صلاح الدين ، طور سيناء .

٦ - وفى ديوانه (الينبوع) نجد قصائده : حياة الضمير ، ثم الحرية ، معنى الكفاح ، فلسطين الثائرة ، قومين ، النعاج .

٧ - وفى ديوانه (الوجدان) نرى قصائده : الحرية ، البر بمصر ، العلم والوطن ، نكبة نافارين ، المبدأ والوطنية ، مصر الخالدة ، نداء الحرية .

٨ - وفى ديوانه (من السماء) نجد من قصـــائده ، اللاجئين ، القلب الباكى .

٩ - وفى ديوانه (ألحان الغريب) نجد قصائده : إلى محمد فريد ، وداع مصر ، إلى أبناء العروبة إلى أرض الفراعنة ، ضرب الإسكندرية ، كيف أعيش إن هانت بلادى ، ذكرى مصطفى كامل ، ذكرى الشيخ محمد عبده .

١٠ - وفى ديوانه (الإنسان الجديد) نرى قصائده : وطنى ، ذكرى الشهداء لم ارتحلت .

١١ - وفى ديوانه (النيروز الحر) نجد قصائده : أيها الشعب ، مراكش الدامية ، تونس الثائرة .

١٢ - وفى ديوانه (أناشيد الحياة) نرى قصائده : حزم الشباب ، النصر وطنى الأول ،

من مظاهر وطنيته فى شعره :

بعد ما رأينا ينابيع وطنية أبى شادى الفياضة وروافدها الغزيرة . نقف مع بعض مظاهر هذه الوطنية فى شعره ، كى تكون شواهد ناطقة ، ودلائل

صادقة ، على هذه الوطنية ، التي تجلت بصورة واضحة ، وأشكال لائحة ولنبدأها بحبه مصر . وفخره بآثارها .

١ - حبه مصر وفخره بآثارها :

لقد أحب الشاعر مصر حبا جما ، وشغف بها ، وحن إليها حنين الصب المستهام، ولا عجب فى ذلك لأنها وطنه الذى فيه درج ومنه خرج واستظل بظله وتغذى بغذائه وارتوى من مائه ، وعاش فى كنفه ومن أجل ذلك كله نجده يتمنى أن يجود بنفسه ، ويضحى بروحه من أجلها ولا يرجو إلا أن يدفن فى ثراها .

وطنى لو دعيت أن أفتد به ... ماتمنيت غير تخليد رمسى[1]

وهو يعلم أن واجب الوطن كبير ، ومهما قدم فلن يفى بحقه ، ولو بذل جميع ما ملك ، ووهبه عمره ، وضحى بماله وعياله وجاهد بقوته وصحته :

بلادى على رغمى أحبك دائما ... إن كنت دارا بالعقوق بناؤها[2]
ومبتك عمرى قبل مالى وصحتى ... وما صحتى مادام عندك دواؤها
وضحيت أولادى ورزقى ولم أزل ... أضحى ونفسى لا يبلى نداؤها

وعندما هاجر إلى انجلترا سنة ١٩١٢ لإتمام دراسته الطبية نجده يعاهد نفسه على خدمة بلاده وتفانيه من أجل رفعة شأنها ، وعلو مكانتها فيقول[3] :

آن الرحيل فلا جواب لداع ... حتى أتم لها مقال وداعى
وأسطر العهد الذى إن فاتنى ... يوما رعايته قصفت يراعى

ثم يخاطب من يظن أن البعد سيذهب حنينه إلى وطنه ، أو يضيف حبه له ، مبينا أنه ليس من ينقضون عهدهم ، أو يخلفون وعدهم ، ولو كان الوفاء بالعهد يكلفه الكثير فيقول :

(١) ديوانه مصريات ص ٢٩ . (٢) ديوانه الشعلة ص ٩٥ .
(٣) ديوانه الشفق الباكى ص ١٣٥ .

يامن يخاف على أن يودى النوى ... بعظيم تحنانى لها ودفاعى
أنا لست ممن ينسى الوفاء وإن تكن ... عقباه أوجاعا على أوجاعى

وبعد سفره يرسل خطابا إلى والده، وفيه قصيدة تتجلى فيها معانى الفداء، ومظاهر التضحية مع أنه لايزال فى ريعان شبابه، وفى مقتبل عمره، ولكنه لا يرجو إلا خدمة بلاده فيقول(١) :

مالى سوى همة للخير عاملة ... لا للظهور ولا فى غرس أحقاد
مالى سوى وطن آبى الرجوع له ... إلا لأجعله دارا لأمجاد

ثم يخاطب مصر، مؤكدا أنه لن يسلاها، وان ينساها، فيقول(٢) :

يامصر مهما اغتربت العمر مابرحت ... لك العهود فإنى فيك مرتهن
وإن تبدل غيرى نحوك مغتربا ... فما يبدلنى حتى ولا الكفن

وقبيل عودته من انجلترا بعد غيابه الطويل، نجده يصرح بقصيدة عصماء، تشع فيها المحبة السامية، والوطنية الخالصة، والغيرة القومية الصادقة، فهو يفتخر بوطنه، ويتغنى بجماله الرائع فيقول(٣) :

من مغانى الهوى ومن مهد أنسى ... جددا لى الصبا فما البعد ينسى
وطنى لو صبرت فى البعد عنه ... مثلت آيه بحسى ولمسى
وطنى لو سئلت فى البعث عنه ... سميته ضاحكا بجنات قدسى
وطنى مفزعى أنامنه بعض ... كيف أنساه وهو أصلى ورأسى

وعندما عاد إلى مصر كان دائم الترقب لأحداثها، فيفرح لفرحها،

(١) شعر الوجدان ص ٧٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٨١ .
(٣) مصريات ص ٢٨ ومابعدها .

وحزن لحزنها ، ولما رأى تمزق صفوف الوطنيين عندما تألفت الأحزاب ، وقام كل حزب بمناهضة الآخر على حساب الشعب الذى ظل يعانى ويشكو فيقول[1] :

أيهـــا الأحزاب أنتم داؤنا قد تعرفتم حيارى فى الزمن
فتركتم مصر لاتعرف من من بنيهـا يرتجى أو يؤتمـن
لو وقفتم مثـل سـد رائع ثابت البنيـان مرفوع القنن
خشع الدهر لكم من نبلكم وتخلى عن غرور وضغن

ثم قام مكافحا من أجل مصر بكل مايستطيع ، فندد بالرجعية السياسية ، ونادى بالعدالة الاجتماعية ، والوقوف فى وجه الإقطاعيين ، والضرب على أيدى الظالمين ، مما جلب له العنت والاضطهاد ، وأنذرته الحكومة بالحرمان إذا فكر أو تحدث أو كتب أو نادى برأى[2] ولـكنه لم يأبه لذلك ولم يخضع للطغاة ، وأخذ يدبج مقالات قوية الأثر ، وقصائد عظيمة التأثير[3] :

عاث الطغاة مدى فما هادنتهم ورحلت أرشقهم بصدق هجائى
كانت مقالى ثورة وعواطفى نارية ، وأسلتها كدمائى
ماقيمة الإنسان إلا نفعه وكذلك حكم عظائم الأشياء

ولـكن الطغاة تربصوا به واضطهدوه ، والعتاة تألبوا عليه وحاربوه ، فهاجر إلى أمريكا ، ولـكنه لم ينس مصر ، ولذلك فهو يؤكد حبه لها ، ويكرر وفاءه بعهده معها ، من مواصلة النضال. ومحاربة الأغلال والتنديد بالاحتلال فيقول[4] :

يامصر إن أنس لا أنسى الهوى ثملا على ضفافك فى شتى عناصره

(١) الينبوع ص ٤٣ .
(٢) فصول فى الدين والأدب للدكتور محمد خفاجى ص ١١٨ .
(٣) رائد الشعر الحديث جـ ٢ ص ٢٠١ .
(٤) ديوانه من السماء ص ٩٦ .

لأابثن وفيا لايغـيره عادي الخطوب أبيا فى ضمائره
لئن أمت كـفاحى فى مثـابته فسوف يحيا كفاحى فى مهاجره

وبعد مدة يظهر أنينه ، ويعلن حنينه إلى مصر ، متمنيا رؤيتها قبل مماته ولو مرة واحدة فيقول (١) :

وددت قبل ممـاتى أراك يامصر مـره
وأن أكن فى جنان فريدة الحسن حره

وعاش الشاعر فى أمريكا راجيا لوطنـه كل خير وتقدم ، وعندما قامت ثورة ٢٣ يوليو وتوسم فيها الخير بعد إعلان مبادئها حيا وطنه بقصيدة منها(٢):

بوركت ياوطنى العزيز محررا سمحا وفى كل القلوب حبيبا
لو أستطيع كتبت شعرى من دمى حتى أزيد بشعرى الترحيبا
لو أستطيع سألت كل خميـلة وبعثت بالشعر المنور طيبا
لو أستطيع وهبت كل مكافح عمرا تكرر فى الخلود عجيبـا

وبعد مرور سبع سنوات من هجرته زاد حنينه إلى وطنه ، وكثر شوقه إليه ، فنظم قصيدة فى يوم العيد وبين فيهـا أن العيد ليس فى مباهجه ومظاهره وإنما العيد يوم عودته إلى مصر ، وفى ذلك يقول(٣) :

يامصر لولاك ماغرقت فى حرق أذكى الجنان ولاعوقبت لولاك
أهواك فى غربتى أضعاف ماسمحت به المقادير فى قربى ، وأهواك
ما العيد عندى فى مبـــاهجه أنا الغريب فعيدى يوم ألقاك

وإذا كان أبو شادى قـد شغف حبا بمصر ، فإنه قد افتخر بآثارها ، التى تدل على حضارتها ، وتشهد بعراقتهـا ، إنها آثار رائعة الجمال ، عظيمة

(١) رائد الشعر الحديث جـ ١ ص ١٣٤
(٢) من السماء ص ١٢١
(٣) شعراء الوطنية ص ٢٨٣

الجلال ، ومن تلك الآثار : (الأهرام) فلقد خاطبها الشاعر ، وأشار إلى أنها رمز الخلود، وعنوان حضارة الجدود ، إذ مرت عليها القرون ولكنها مازالت باقية ، تبعث الأمل، وتنير الطريق إلى المستقبل ، فهي مفخرة للأجيال وبهندستها الرائعة ، فيقول[١] :

أفنيت يارمز الخلود الأعصرا ... وبقيت للأمل المجدد مظهرا
أنشأت من بأس الملوك قبورهم ... فضوا وذكرك قاهر لن يقهرا
عرف الجدود المجددين ملوكهم ... فبنوا خزائنهم الرفيعات الذرا
قد قت للإنسان غضبة ثائر ... يأبى الفناء مدبرا ومفكرا
ويقال هندسة العجائب ، إنما ... للنيل أنت ذخيرة لا تشترى

كما يخاطب الشاعر : (أبا الهول) ذلك التمثال الرائع ، وصاحب الصيت الذائع ، الذى أعيا المفكرين بصمته ، والفنانين بسمته، وكأنه سخر من أحوال الناس ، وانصرافهم عن أسباب التقدم والحضارة فيقول[٢] :

ياجاثما أعيا العقول صموته ... وتظل قاهرة البحوث نعوته
حتام تهزأ بالأنام وحالهم ... وكأنما أقصى البيان سكوته
ونحت من صخر كحالك ثابت ... هيهات يأبه للزمان ثبوته

ثم يقرئه التحية لأنه رمز حضارة الأجداد ، وباعث مجد الأحفاد ، فكأنه بذلك يستحث الشعب على العمل ، حتى يحقق مايصبو إليه من الأمل كما أن المحافظة على تراث الأجداد حياة ، والسعي الجاد من أجل ازدياد هذا التراث استمراراً لتلك الحياة ، فيقول فى القصيده نفسها :

واليوم أقرئك التحية مكرما ... مجدا وإن استطعت فديته
فالمجد للأحفاد باعث مجدنا ... والصيت فى المجد المجدد صيته

---

(١) ديوان وطن الفراعنة ص ٢٩
(٢) المرجع السابق ص ٤٢ ومابعدها .

والشعب إن لم يحتفظ بتراثه ويزده سميا فالتهاون موته

وينتقل أبو شادى إلى مشهد آخر من هذه الآثار التى تدل على الإجلال والإكبار ، إنه مشهد (وادى الملوك) الذى يضم مقابر الملوك الذين حكموا مصر ، ورفعوا شأنها ، وأعلوا مكانها ، وأقاموا دولتها ، وأعزوا نهضتها، ومن هنا أشار الشاعر إلى أن من يشهد هذا الوادى تتملكه الحيرة، ويأخذه العجب لما يدل عليه من عظمة ومايشير إليه من مفاخر ومآثر فيقول[١] :

يحار من نظرة أو جولة فيه	من لايراه بتصوير وتشبيه
وليس فيه لنفسى غير عاشقه	سر الجلال ولا عنوان ماضيه
ترى التلال البواكى بعد حرقتها	فى مظهر من شقاء الملك تبديه
رأى (تحتمس) مرآها بجاذبه	وعزة فى ثرى الوادى تناجيه
فاختاره مدفنا يأوى لرحمته	والموت رحمته النعمى لراجيه
فهذا الجدير بتقدير الملوك له	وهو المضىء سخياً فى دياجيه
كانوا ملوكا حيوا مصرا جلالتها	وأكرموا تربها إكرام محبيه
فإن بحثنا وأعلنا مفاخرهم	فإن بعثا هم فى الجيل يهديه

كما يشير إلى (قصر أنس الوجود) هذا البناء الضخم ، والقصر الفخم ، الذى تبدو فيه سمات العظمة ، وتتألق على جبينه أسباب المجد، وتسجيل أعمدته الرائعة الفخار للأيام والجدود ، فيقول[٢] :

قف للجديد من الجدود	يبدو على أنس الوجود
نبأ يردده الزمـا	ن ، ورب أنباء تسود
وكأنما — العمد التى	نصبت مواثيق العهود

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨ ومابعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٤٨ ومابعدها .

تبق مسجلة الرعـــا يـة للفخـار وللخـلود

ويشيد (بمعبد الكرنك) الذى لم تزده الأيام إلا رونقا وبهـاء ، ولذلك تتلهف العيون على رؤيته ، وتنظر إليه الأبصار وهى حيرى مندهشة ، فيقـــول[1] :

درج الزمان وأنت حى تعشق	ويبيد رونق غائب لك رونق
رحلت مع البانين رحلة حبهم	رسل ومازال السنابك يرمق
ومن العجائب أن يزورك عاشق	فإذا تألق عطف حسنك يطرق
تهفو لطلعتك العيون وإن تكن	حيرى يجاذبها الجمال المطلق
عصر مضى بعجائب الدنيا به	ولنا به الوعظ الذى هو أصدق

وينتقل الشاعر إلى الإشارة (بقلعة صلاح الدين) ، الثابتة كالطود الراسخ ، والجبل الأشم ، رغم عوادى الزمن ، ومحن الدهر ، وعواصف الأيام ، فيقول[2] :

أنصفت آيـــة صلاح الدين	وثبت رغم عواصف القرين
وحرست قاهرة المعز وهكذا	من يحرس التاريخ جد ضنين
ومن الكرامة أن يعزك ناتح	ويلوذ فى حضن لديك حصين

ولم ينس أبو شادى أن يشير إلى (الدير البحرى) الدال على آثار حضارة عريقة ، وثقافة عظيمة — وهو المسمى معبد جاناسو — فقال[3] :

فيه الحضارة والثقافة والحجى	بلغت أعز مراتب التأييـــد

كما تكلم على الأعمدة الفرعونية الرائعة، التى تشهد عظمة فنها بسبق حضارة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٧

(٢) المرجع السابق ص ٥٧ ومابعدها.

(٣) المرجع السابق ص ٤٤ ومابعدها.

أهل النيل لكل حضارة حتى حضارة الأغريق، كما تدل على البراعة والمهارة فى الفن، وتحليق الخيال فقال[1]:

وإذا بأعمدة يحدث فنها	عن سبق أهل النيـــل لآمال
سبقوا بها الإغريق سبق حضارة	ومهارة وتفنن وخيال

ويشير الشاعر إلى مكان يستحق التأمل والتدبر، لأنه يشهد بماض عريق وتاريخ مجيد، فيه آثار للفراعنة وأخبار عن العابدين، إنه (طور سيناء)، فيقول[2]:

تمتع من مفاخر طور سينا	تجد برمالها ملكا ثمينا
وتصحب أين سرت جليل ماض	وتشهد فى الطريق الأولينـا
تجد فيها الفراعنة الأوالى	وتلق الصالحين العارفينا
فشاهد ما استطعت بها وحدث	لنا سيما حديث الخالدينا
فان تبق ديار نام عنها	ذووها واستهانوا غافلين

كما يقف مع (نهر النيل) صاحب الفضل على مصر وسبب خيراتها، ولولاه لأضحت صحراء جرداء، فهو هبة من المولى القدير يستحق أن يشاد به فيقول[3]:

يجرى بماء حياتنا وحياته	فكأنما صرنا سر ثباته
لولاه كانت مصر قفرا قاحلا	وبه ترى الجنات من جناته
يجرى بغالى الرزق جرى موفق	للبر لا يمتن من حسناته
وسخاؤه يأبى الرجوع لبذله	فيذوق ملح البحر عذب فراته
يانيل لن ينسى عهودك شارب	مما منحت، وذاكر لحياته

---

(١) المرجع السابق ص ٥٦ (٢) المرجع السابق ص ٦٠ ومابعدها.
(٣) المرجع السابق ص ٥

٢ – ثورته على الاستعمار وأعوانه :

الاستعمار داء أصيبت به الشعوب ، ومنيت به الأمم ، إنه ينهب خيرات البلاد ، ويسلب حرياتها ، وينتهك حرماتها ، وقانونه : (فرق تسد) ولذلك يعمل على تمزيق الأوصال . وتقطيع الوشائج ، كما يبذر بذور الشك فى القلوب .

ولقد منيت مصر بالاحتلال البريطانى سنة١٨٨٢م ، واستقر بها مايقرب من سبعين عاما ، نهب خيراتها ، وأشعل الفتن بين أهليها، فتنازعت الأحزاب وحارب كل حزب نده وانشغلوا عن الاستعمار ، وتهاونوا فيما ارتكبه من جرائم وأخطار ، وتقربوا إليه زلفى ، ففسدت الأخلاق ، ودب الشقاق ، وأصبحت الحياة جحيما لايطاق ، حياة كلها ذلة ومهانة ، صورهما الشاعر بقـــوله(١) :

حياة تغلغل فيها الهوان | فما لامرىء منهما مفر
وشعب يدلـل دون السـوا | ثم حتى جهلناه بين البشر
أجير يسخره الأجنبى | بلا عوض ، وبه كم سخر
مآسيه لاتنتهى بينما | أمانيه أقسى له أو أمر

ثم يتساءل أبو شادى فى حسرة عن سبب هذا الهوان؟ ولصالح من هذا الضعف والخسران؟ فيقول :

فمن علم الشعب هذا الهوان | ومن أصغر المجد حتى صغر ؟
أليس التناطح بين الرءوس | أليس التناطح بين الزمر ؟

ويخاطب الشعب ويستحثه على الوحدة والوئام لأن الشقاق يجلب العداوة

---

(١) الينبوع ص ٤٢

والخصام ، فلا سبيل إلى النصر إلا بالاتحاد ، والوقوف صفا واحدا أمام الاحتلال ، فيقول فى القصيدة نفسها :

أليس لكم عبرة فى الشقاق فما الظفر إلا لمن يعتبر ؟
فهبوا إلى وحدة لاتضام وهموا إلى عزة تنتظر

وينعى على الأحزاب تصارعهم ، وضياع مصر بينهم فيقول[1] :

أيها الأحزاب أنتم داؤنا قد تفرقتم حيارى فى الزمن
فتركتم مصر لاتعرف من من بنيها يرتجى أو يؤتمن

ويطالب الشعب بالثورة على الاستعمار ، والتنديد بظلمه واضطهاده ، وعبوديته واستبداده ، كما يطالبه بالصبر على المحن ، وعدم المبالاة برصاص العدو ، لأن المحن لم تخلق إلا للمناضلين الأحرار والمخلصين من الثوار ، فيقول[2] :

ثوروا على الظلم العتى جهارا لاترهبوه وإن يكن جبارا
النار لم تخلق لغير مجاهد طلب العظائم حين خاض النارا
لابد من صهر اليقين بشعلة حتى يخلص رائعا قهارا

ويبين الشاعر أن للاستعمار صنوا آخر يجب أن يحارب وهو الاستبداد ، فيقول :

صنوان : الاستبداد فى طغيانه ويل ، والاستعمار كيف أغارا
يتباريان لنكبة الدنيا وكم صبا عليها نقمة ودمارا

---

(١) المرجع السابق ٤٣ .
(٢) شعراء الوطنية ص ٢٨٨

٣ ـ إشادته بالمناضلين الأحرار :

فى كل أمة زعماء مناضلون ، ومصلحون مخلصون ، يهبون حياتهم لوطنهم فيدافعون عنه ، ويحافظون عليه ، إنهم يضحون بالنفس والنفيس ، كى تظل أعلامه مرفوعة ، وحريته مكفولة ، وحرمته مصونة ، ورجال هذا شأنهم ، وذلك ديدنهم، يجب على أمتهم أن تذكر بالفخر جهادهم وتنشر على مر الأجيال كفاحهم ، فإذا فعلت ذلك كتبت لها العزة ، ولزعمائها الحياة، ومن أجل ذلك رأينا أبا شادى يصرح بمآثر بعض زعماء عصره ، منوها بشجاعتهم ، ومن هـــؤلاء :

(ا) مصطفى كامل[1] :

الذى ندد بالاستعمار ، وكشف عن مساوئه وجرائمه ، وطالب بالجلاء عن مصر ، وظل يجاهد ويكافح من غير كلل أو ملل متمسكا بقوله المشهور : (لا حياة مع اليأس ولا يأس مع الحياة) وعندما مات بكته مصر بكاء حارا ، ورثاه الشعراء والخطباء ، ومن بينهم أبو شادى ، وكان يومئذ لايزال طالبا بالمدرسة الثانوية ومن ذلك قوله[2] :

يا مصر حلق طير اليأس فى أفق ... داج بأحزان شعب كان ساليها
مات الرئيس فانت بعده همم ... قد كان نبراس فكر منه يحليها

---

(١) مصطفى كامل : مناضل مصرى ولد بالقاهرة سنة ١٨٧٤ وعندما شب أشعل الوطنية فى قلوب أبناء الشعب منذ أن كان طالبا بخطب ألقاها،ومقالات دبجها ، وصحف نشرها ، حيث نشر جريدة اللواء سنة ١٩٠١ ، ودعا إلى إنشاء الجامعة المصرية ، وأنشأ الحزب الوطنى سنة ١٩٠٧ ومات فى ريعان شبابه سنة ١٩٠٨ . انظر : مصطفى كامل للرافعى .

(٢) شعراء الوطنية ص ٢٧٢

وأخذ يصف جنازته التى سارت فيها الأمة بأسرها ، تودع ابنها البار ، وزعيمها المناضل ، ولا عجب إذ بدا عليها أثر ذلك المصاب العظيم ، والخطب الجلل ، فالأعلام قد نكست والأبصار قد شخصت :

سارت به أمة أحيا مداركها حتى إلى القبر دارت فيه حاميها
ردت لو أن صروف الدهر تأتيها وتلكم النفس هذا الشعب يفديها
أبصارها نكست من فوقها كتبت عبارة كان صدق الحس يمليها
(مصر الفتاة) مرور العمر تذكرة لروحه لم تزل تعدو أمانيها

ولا يخفى أن الشاعر يشير بقوله : (مصر الفتاة) إلى إحدى خطب مصطفى كامل التى آل فيها على نفسه ـ وهو صغير ـ أن يهب حياته لوطنه الذى أحبه حبا جما فقال فيها : « إنى لا أزال صغيرا ولكن لى آمالا كبارا ، فإنى أريد أن أوقظ فى مصر الهرمة مصر الفتاة ... »[١] .

تلك هى بعض مبادىء مصطفى كامل التى عاش ومات من أجلها ، ولذلك نرى أبا شادى لا يفتأ يذكره فى قصائد متعددة ، مظهرا فيها الحسرة والأسى على فقد ذلك الزعيم ومن ذلك قوله[٢] :

يا كبير اليقين فى قوة الحق ويا بانيا قلوب الرجال
يا كبير الإباء فى دولة البغى ويا ناسفا صروح الضلال
أمة تحمل الزمان بماضيـ ـك وتعزو إليك حسم المآل

كما ذكره فى قصيدة أخرى ، ومنها قوله[٣] :

هذا الغمام على ثراك يرجع والغرب من كمد عليك يذوب
والشرق يجثو فى ثراك ويركع والكون من لهف عليك كئيب

---

(١) مصطفى كامل ص ٨٧ وما بعدها .
(٢) أنداء الفجر ص ٤٧
(٣) قطرة من يراع فى الأدب والاجتماع جـ ١ ص ١٤٩

(ب) محمد فريد (١)

وعندما مات مصطفى كامل حمل راية الكفاح من بعده صديقه المناضل محمد فريد ، الذى ظل يدعو لقضية بلاده فى الداخل والخارج ، وعندما ذهب إلى لندن أقيمت له حفلة تكريم فى ٢١ من فبراير سنة ١٩١٤ واستقبله أبو شادى بقصيدة حياه فيها بقوله كما سبق .

يا حارس العلم المصرى مغتبطا	يكفيك أنك فينا حارس العلم

ولقد ظل محمد فريد يكافح ويناضل ضد الاحتلال البريطانى وأتباعه فى مصر ، ولقى فى سبيل ذلك ما لقى من تعذيب وتغريب وفقر ، فلم تلن له قناة ولم تضعف له عزيمة وكان يقول : « إننا نعرف كيف نصبر على المكاره ، ولكننا لا نعرف التسليم فى حقوقنا ، ولا التنازل عن مطالبنا .. » (٢)

ولقد أشار بنضاله ، أبو شادى فى قصيدة منها :(٣)

نفس لديها المجد خدمة قومها	تستعذب الآلام والإنهاكا
تشقى وتضرع أن تموت على هدى	لا ترهب الأغلال والإشراكا
أكريت نفسك هاديا ومفاديا	شعبا يقيم على الدوام فداكا
والحر أولى أن يجود بنفسه	من أن يروم عن الصواب فكاكا
وكفاك فخرا أن تناضل دولة	كم أرهقت من مصلحين سواكا

(١) محمد فريد : ولد بالقاهرة سنة ١٨٦٧ ونال أجازة الحقوق سنة ١٨٨٧ وكان خير معوان لصديقه : مصطفى كامل واختير لرئاسة الحزب الوطنى بعد وفاته سنة ١٩٠٨ . فوقف نفسه وماله على وطنه، اشتغل بالمحاماة ثم تركها ليتفرغ للجهاد ، ثم عاد اليها عقب خروجه من السجن فى قضية : (وطنيتى) وسافر إلى أوربا داعيا لقضية مصر حتى مات فى برلين سنة ١٩١٩

(٢) محمد فريد : لعبد الرحمن الرافعى ص ١٧٥ وما بعدها .

(٣) أنداء الفجر ص ٢٣

وصدق الزعيم فى نضاله ، واستمر فى كفاحه حتى مات فى برلين بعيداً عن أهله ووطنه ـ بعد مرض طال ، وداء عضال ـ فرثاه أبو شادى بقصيدة كلها أسى ولوعة ومنها قوله : (١)

سلوا برلين عن حل فيها | يفتت كبده المرض العنيد
مضى يستوهب الأيام عمرا | تتم به المساعى والجهود
فلم يذهب بعلته طبيب | ولم يكتب له عمر مديد
وخر على السرير وحب مصر | على تبريح علته يزيد
فيا لهفى عليك وأنت كهل | غريب عن أحبته بعيد

وهكذا فضل الزعيم المكافح أن يموت غريبا بعيدا عن اهله من أجل حرية وطنه ، وإستقلال بلاده ، وهذا يدل على نبل نفسه ، وصدق عزيمته ، ولقد أشار إلى ذلك أبو شادى بعد وفاته فى قصيدة ثانية ومنها قوله(٢)

إنهض وقل للذكر كيف يكون | جيد الكمى إذا إعتراه سكون
انهض نبيل النفس وأشرح صادقا | للنشء مجدا لم تنله ظنون
مرت أسابيع الحداد فما كفت | هذى الدموع إذا اشتفى المحزون
لا المال عز لديك يوم كريهة | كلا ، ولا شقت عليك سجون
وقضى إبتعادك عن ربوع أحبته | ـ نفيا ـ بأن تشقى ولست تخون

(ج) سعد زغلول(٣)

وعندما مات محمد فريد خلفه فى مواصلة النضال ، والعمل من أجل

(١) شعراء الوطنية ص ٢٧٦

(٢) الشفق الباكى ص ٢٨٩

(٣) سعد زغلول ولد سنة ١٨٥٧ ، شارك فى الثورة ضد الاحتلال ، وأعتقل ثم أطلق صراحه ولكنه لم يضعف ، بل تعهد الجذوة التى أشعلها مصطفى كامل ثم محمد فريد فاستعرت نارها ، وارتفع لهيبها سنة ١٩١٩ وتوفى سنة ١٩٢٧

الاستقلال سعد زغلول الذى أشعل نار الثورة ضد الانجليز سنة ١٩١٩ فنفى إلى جزيرة مالطة على الرغم من كبر سنه، واضطرت انجلترا إلى إطلاق سراحه بعد ثورة قام بها الشعب، وعند ما واصل الكفاح فى مرة ثانية سنة ١٩٢١[1] فخاطبه الشاعر بقوله : [2]

أمثلك فى النضال والاحتمال ... صادق مدحنا ببيتك أمه
كلنا حولك الجنود فدبر ... خطه النصر فى ثبات وذمة
وعش الحر شامخ الرأس نبلا ... يستحى من علاه أهل المذلة

واستمر سعد فى جهاده وكفاحه من أجل رفعة بلاده ، وإعلاء شأنها ، والعمل على إستقلالها إلى أن توفى فبكته مصر والعالم العربى ، ورثاه الأدباء والشعراء ومن بينهم أبو شادى الذى رثاه بقصيدة عنوانها : (مأتم أمة) ، ومنها قوله : [4]

ماذا ؟ أتنعى أنت يا علما له ... علم على الحق المسيطر ضاح
أنظن ميتاً والعقول شهيدة ... بوجودك المتألق الوضاح
ما مات من أحيا كرامة أمة ... واعز دولتها بغير سلاح

كما رثاه فى قصـــيدة أخرى بعنوان : (التراث الخالد) ، ومنها قوله : [5]

---

(١) تاريخ مصر السياسى ص ٩٦
(٢) مصريات ص ٣١
(٣) المرجع السابق ص ٥٣
(٤) سعد للشاعر ص ٨ وما بعدها
(٥) المرجع السابق ص وما بعدها

أنت ترقى الآن فى مرقى الخالدين   وتنوت الذكر للأحفاد د...
كنت رمزا لاعتداد النفس لم   تخفض الرأس لجبـــار لعين
كنت جبارا رحيما سيدا   ينشر الإصلاح مثل المرسلين
كنت مقداما فلم تسكن إلى   راحة العيش وعيش القابعين

(د) محمد عبده(١)

وفى ذكرى الأمام محمد عبده سنة ١٩١١ نظم الشاعر قصيدة يشير فيها إلى فضل الإمام على النهضة الفكرية الإسلامية ، ودفاعه عن الإسلام ، فقال (٢) :

كأنما أنا وحدى نالنى الألم   تمضى السنون وحزنى ليس ينهزم
يا مرجع المجد للإسلام فى زمن   قل الألى نصروا الإسلام أوفهموا
شتان بين الذى يعطى لأمته   من روحه والألى خانوا أو اتهموا
وبين من قرأ القرآن محتكما   على القلوب ومن هانوا ومن وهموا

كما أشار إلى موقف الإمام فى وجه المستشرقين الذين كادوا الإسلام وأهله وأرادوا النيل منه :

أحسنت تصويرك الإسلام رحمة   للناس طرا ، فلا عرب ولا عجم
دين السماحة قد ضمت عوارفه   حرية الخلق مهما كان أصلهمو
دين المساواة لم يطعنه منتصف   للحق يوما ولم يجحده من ظلموا
دين الثقافة والعلم الذى شرفت   به العقول ومنه الكون ينتظم

(١) المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

(٢) الشيخ محمد عبده ولد سنة ١٨٤٩ فى محلة نصر من أعمال مديرية البحيرة درس العلم فى المسجد الأحمدى بمدينة طنطا ثم فى الجامع الأزهر. تأثر بالسيد جمال الدين الأفغانى ، كما شغل عدة مناصب ، ومن أهمها: قاضيا فى المحاكم الأهلية ومفتيا للديار المصرية ، يعد مصلحا دينيا واجتماعيا ، ولقد سجن ونفى بسبب وطنيته ، توفى سنة ١٩٠٥

دين السلام ودين الحب مذ جمعا ... على هداه فعداة الأولى سلموا

(٥) طلعت حرب[1] .

وأشاد أبو شادي ببعض جهود (طلعت حرب) الذى يطلق عليه : (أبو الاقتصاد المصرى) وذلك لما بذله من جهود كبيرة فى سبيل النهوض المصرى، وإنشاء المشروعات ، فى جميع نواحى الحياة : زراعية وصناعية وتجارية ، وفى ٥ من يونيه سنة ١٩٢٧ أقيم احتفال بافتتاح الدار الجديدة لبنك مصر ، فأشاد الشاعر بتلك الدار قائلا[2] :

يا دار خافقة بك الأعلام ... حييت من علم أشم يقام
قامت بصرحك تضحيات جمة ... للناهبين ، وصحت الأحلام
فى فتح هذا اليوم بعد مصاعب ... للشعب تنجز وعدها الأيام

ثم خاطب (طلعت حرب) منوها بجهوده قائلا[3] :

بالمال حولك يا ابن حرب نلت ما ... قد فات نيل أقله الصمصام
هذا فخارك يا ابن مصر جاهدا ... وشمارك الآثار لا الأقسام
كونت مملكة ، لا استقلالها ... لا السيف باللغمه ولا الإرغام
حقت بفضلك مثلما احتفلت به ... هذى الجموع وطالت الأهرام
ماذا يقول المادحون وإن غلوا ... وكرام مصر إذا ذكرت قيام
قد صغت من عرق الأجير وغرسه ... من بعد ما قد هده الإجرام

---

(١) رائد الشعر الحديث حـ ٢ ص ٢٩٦ وما بعدها

(٢) طلعت حرب : ولد سنة ١٨٦٧ يعد رائد النهضة الصناعية والاقتصادية فى مصر ، تخرج فى مدرسة الحقوق سنة ١٨٨٥ ، عمل على تحطيم الاحتكار الأجنبى لشؤون المال والصناعة ، أنشأ عدة شركات برأس مال وطنى ، وخبرة وطنية توفى سنة ١٩٤١

(٣) الشفق الباكى ص ١٠٥٥

مصر تمنت أن تشاد فكنت من ... لبى ، وقام المجـد والإكرام

(و) أمين الرافعى[1] :

وأشاد الشاعر بوطنية (أمين الرافعى) الصادقة ، فلقد كان يسخر صحيفة لخدمة الوطن والوطنية فكانت منبرا حرا ضد الاستعمار فى وقت انتشر فيه الظلم والاضطهاد . فقال فى رثائه[2] :

رويدك أيها الناعى أمينا	نعيت به خلالا ما نعينا
مضى الرجل الذى ماخص إلا	دفاعا يسعف الوطن الضينا
له وصب الجمهور بلا انقطاع	وخلفها حديث المعجبينا
فما عرف الهوادة فى حقوق	لمصر وظل يحرسها ضنينا
فتى فيه الرجولة قد تمادت	فعاش لأجلها فى المرهقينا
يحارب بالبراعة فى اضطرار	جيوشا أو خصوما غالبينا

كما أشار بوطنيته وخدمة بلاده قائلا :

أخى فى الحب للوطن المفدى	وفى الأدب الذى أضحى حزينا
فديت الموطن الغالى فطوبى	لمثلك فى عداد المفتدينا
لقد ضحيت كالشهداء حتى	لروحك كلنا أضحى مدينا
صحائف تنقل الأخبار عنها	على مر الزمان لمبتدينا

(١) أمين الرافعى : ولد سنة ١٨٨٦ ، كاتب سياسى تخرج فى مدرسة الحقوق ، انضم إلى الحزب الوطنى فى عهد مصطفى كامل . وعندنا ظهرت ظهرت حركة الوفد المصرى كان من أنصار سعد زغلول ولكنه اختلف معه فى بعض آرائه . سجن فترة من الزمن إبان الحرب العالمية . ثم أخرج عنه بعد انتهائها فانباع جريدة الأخبار . وظل يجاهد بقلمه حتى توفى سنة ١٩٢٧

(٢) مختارات وحى العام ص ٣٣ وما بعدها

عبد القادر الجزائرى[1] :

ولم تقتصر إشادة الشاعر بالمناضلين الأحرار ، والزعماء الثوار ، على أبناء بلده . وإنما أشاد بالمناضلين من أبناء وطنه العربى أيضا ، وفى ذلك تتجلى مظاهر عروبته ، وتتأكد دلائل وطنيته . وهاهو ذا يشارك شعب الجزائر كفاحه ونضاله ، ويحيى ذكرى ثورته العارمة على المستعمر الآثم ، ويشيد بقائد من قادة النضال . وزعيم من زعماء التحرير ضد الاحتلال ، وهو : (عبد القادر الجزائرى) فيقول[2] :

أعبد القادر المفدى ذكرا   وقد ملك العظائم واستقلا
مكانك أيها البطل المعلى   مكان قد تطاول أن يعلى
سموت شهامة لم يمتهنها   تذبذب من عن المثلى تخلى
رمت لنا تراثا لم يقدر   من الإلهام إحسانا وفضلا
فمثلك فوق أبطال عرفنا   فهلا صحت فى الموتى فهلا

ثم يهيب بالعرب أن يقفوا بجانب هذا القائد وإخوانه المناضلين فيقول :

وأين الذاكرون لهم جدودا   لهم جادوا وعدوا الجود بخلا؟
وأين النخوة الشماء تذكى   بنا آى البطولة حين تتلى ؟

---

(١) عبد القادر الجزائرى : أمير مجاهد من العلماء الشعراء ، ولد سنة ١٨٠٧ فى الجزائر ، بايعه الجزائريون ، وولوه القيام بأمر الجهاد ضد الفرنسيين ، الذين احتلوا بلادهم ، فنهض بهم ، وقاتل الفرنسيين خمسة عشر عاما ، لم تلن قناته — فى خلالها — ولم تضعف عزيمته ، بل كان فى معاركه يتقدم جيشه ببسالة عجيبة ، كما أنشأ معامل للأسلحة والأدوات الحربية توفى سنة ١٨٨٣ (الأعلام ج ٤ ص ١٧٠) .

(٢) رائد الشعر الحديث ج ٢ ص ٢٦٠

٤ — إشادته ببعض المعارك الحربية والحوادث التاريخية :

ومن مظاهر وطنية أبي شادى إشادته ببعض المعارك الحربية والحوادث التاريخية التى تشهد بغدر المستعمر الآثم ، والمحتل الغاشم ، وتدل دلالة واضحة على خيانة عملائه لأوطانهم ، فى سبيل تحقيق مآربهم وشهواتهم ، كما أنها تقرر شجاعة القوات المصرية والعربية واستبسالها ، وتشيد بقوتها وحسن بلائها ، ومن هذه الوقائع :

(أ) موقعة نافارين[1] :

حدثت هذه الموقعة فى ٢٠ من أكتوبر سنة ١٨٢٧ ، وتشهد بغدر قوات الحلفاء بالسفن المصرية والتركيه ، ونقض العهود والمواثيق ، إذ أخذت قوات الحلفاء السفن المصرية غيلة من غير أن تنذرها أو تستعد للقتال وتتأهب للنزال ، ففقدت مصر أسطولها الذى بذلت الجهود العظيمة من أجل بنائه ، وأنفقت الأموال الكثيرة فى إنشائه ـ وهكذا رسمت السياسة الانجليزية خطتها للقضاء على هذا الأسطول[2] . ولقد أشار إلى ذلك أبو شادى فى ذكرى هذه الموقعة الحربية مشيدا بالشهداء الذين راحوا ضحية الغدر والخيانة ويصم الأعداء بأخس الصفات فيقول[3] :

رن الفضاء عويلا فى مناحتهم ... كأنما رعده أشجان ألحان
نخاف من جرمه الباغى وأنكره ... ورب نصر كقهر عند حسبان

---

(١) نافارين : ميناء يونانى ، من أهم مواقع المورة ، وقعت فيه تلك الموقعة الحربيه بين سفن الحلفاء والسفن المصرية والعثمانية ، وقضى فيها على الأسطول المصرى غدرا . (انظر عصر محمد على ص ٢١٩ وما بعدها) .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ وما بعدها .

(٣) شعر الدحدان ص ٩٦

فكان قاهرهم غدرا يدين لهم — وللشجاعة روح فوق سلطان
ماتوا كموت الضحى أثناء عاصفة — وخلفوا الأصيل الذكر عرفان

(ب) مفخرة رشيد[1] :

وأشاد أبو شادى سنة ١٩٢٥ بذكرى معركة رشيد التى حدثت فى ٣١ من مارس سنة ١٨٠٧ بين المصريين والانجليز، وفاز فيها أبطال رشيد بالنصر المبين إذ استبسلوا فى الدفاع عن بلدهم ، فارتد الأعداء مهزومين مدحورين بعدما قتل وجرح من جنودهم كثيرون، ومن هنا تعجب الشاعر من شجاعة المصريين وبسالتهم ، وصمودهم أمام هذا الجيش الجرار ذى العدة والعتاد، فقال[2] :

كيف هزموا قوة أكبرها — عالم القوة والحرب الضلال
كيف أفنوا من جنود صوبت — نحوهم أقوى معدات القتال
يارشيد الذكر حى خالد — لعظيم الجهد معدوم المثال

ثم يصف جنود الأعداء وقد أصابهم الذعر ، وتملكهم الخوف ، وأصبحو بين قتيل وجريح وأسير فيقول :

بين قتلى وحيارى هربوا — وضحايا لإسار وعقال
وغنمت كل ما كان لهم — من شموخ وإيساء قبل مال
رحلوا رحلة جان ضائع — بئس يوم الخسران من يوم ارتحال

ويعلل أبو شادى سبب هذا النصر المبين، بأنه اتحاد أبناء الأمة، وتضامنهم فيقول :

هكذا بالبأس تحيا أمة — لا بخوف أو غلو أو خيال

ثم يشير إلى موقعة (نافارين) التى ضاع فيها الأسطول المصرى، وكيف كان حزينا ، ولكنه اليوم طروب بسبب ماحققه المصريون من نصر فى معركة رشيد ، فيقول :

(١) عصر محمد على ص ٦٤ — (٢) شعراء الوطنية ص ٢٧٣ ومابعدها.

إيه قومى هت فيكم ذاكرا (نافارين) الأمس فى شجر المتأل
وأنا اليوم طروب ذاكر درة التاريخ شعت كاللآلى
فلنا كلتاهما عنوان ما يحفظ التاريخ من غال وحال

(جـ) التل الكبير[1] :

كما أشاد الشاعر بالجنود المصريين وشجاعتهم ضد الإنجليز . وذلك فى ذكرى معركة (التل الكبير) التى حدثت فى ١٣ من سبتمبر سنة ١٨٨٢، وكاد النصر يكون حليفهم لولا الخيانة ، فيقول[2] :

لم لا يشيد بذكره إنشادى لم لا يمجده الفخور الشادى ؟
فخر الحروب نبالة وبسالة شرف الهزيمة لن يعود لعاد
(ياتل) أنت بداءة ونهاية لمفاخر ومآثر وعتاد

ويحذر الشعب من الاحتلال وأساليبه الخادعة ، ويطلب منه الاستمساك بحقه ، والتضحية من أجله ، فالانتصار مرهون بالعقيدة والتضحية فيقول :

فن الخصاصة للشعوب ولوعها بالأجنبى وتركها لجلاد
تبنى الممالك بالعقيدة مثلما تبنى الممالك بالدم الفرصاد

(د) ضرب الاسكندرية : ولقد ضرب الإنجليز مدينة الإسكندرية بمدافع أسطولهم فى ١١ من يولية سنة ١٨٨٢، ونظم الشاعر قصيدة فى الذكرى الثلاثين لهذه الفجيعة ـ وهو فى انجلترا ـ والقاها فى النادى المصرى بلندن، ومنها قوله[3]:

ثلاثون عاما مضت مثلما مضت أعاصير فى الوادى نشرن خرابا
بروحى من الأبطال من مات فى اللظى ومن دمه أغلى التراب فطابا

(١) تاريخ مصر السياسى ص ١٤١
(٢) الشفق الباكى ص ٩٠١
(٣) رائد الشعر الحديث جـ ٢ ص ٢٠١

ضحايا ولكن الخلود نصيبهم   وموتى ولكن ينشدون حسابا
ثلاثون عاما والقنابل لم تزل   بأذنى تدوى جيئة وذهابا
وها نحن شبان البلاد نهزها   إلى الثأر لو تنسى البلاد نصابا
إذا ماسقطنا فى الوغى شهداءها   حيينا وأكسبنا بذاك ثوابا

(ه) حادثة دنشواى :[1]

بعد ما احتل الإنجليز مصر ، نهبوا خيراتها ، واستغلوا ثرواتها ، ولم يقفوا عند ذلك الحد ، بل طغوا وبغوا ، وآية ذلك حادثه دنشواى التى وقعت بسبب موت ضابط إنجليزى بضربة شمس عندما قام هو وبعض زملائه فى ١٣ من يونية سنة ١٩٠٦ بصيد الحمام بقرية دنشواى - إحدى قرى محافظة المنوفية - فاشتعلت النيران فى الغلال ، وعلى الفور شكلت محكمة خاصة ، وحكمت بالشنق على بعض الفلاحين وبالجلد والسجن على آخرين ، ولا يخفى ما فى ذلك من ظلم وعدوان كان له أثر كبير فى نفوس الشعراء ، ومنهم أبو شادى الذى نظم قصيدة فى ذكرى هذه الحادثة ، يصور فيها آثام المستعمر البغيض بقوله : [2] .

ضجت لنكبة أهلك الأقطار   وغدوت قبرا للبكاء يزار
جن الطغاة فأرهقوك وأقسموا   أن تستحل خطوبك الأوغار
فإذا المشانق والسياط تسابقت   وإذا البنادق والقنا الخطار
عاثوا ، فقام بكل بيت مأتم   وتيتمت بيد الجناة صغار
ياسوء ما يجنى الذين تشدقوا   باسم الحضارة ضلة وأعاروا
صاروا النفوس كأنهن حمائم   واسترسلوا فى الموبقات وجاروا

ثم أوصى أهل دنشواى بالصبر والحزم فقال :

---

(١) انظر تاريخ مصر السياسى ص ١٦٣ وما بعدها (حادثة دنشواى بالتفصيل) .

(٢) الشفق الباكى ص ٦١١ .

صبرا وحزما دنشواى فإنما   يتغلب المستبسل الصبار
شرفت بالقدر الخطير ضحيته   لحياة مصر فما أتاك العار
لن يقتل الوطن الجريح إباؤه   بل يقتل الوطن السليم صغار

(و) معركة القناة (١):

وعندما علم الشاعر بمعركة القناة ضد الاحتلال سنة ١٩٥١ ـ وهو فى أمريكا ـ أنشأ قصيدة يبارك فيها كفاح الشعب المصرى ، ويلهب ثورته ضد الاحتلال ويشعل حماسه ، داعيا إلى اليقظة والحذر ، والوقوف صفا واحداً ، فيقول : (٢)

بوركت يا شعب الكنانة ثائراً   حرا ، ويا وطن البطولة قاهرا
حذار بنى وطنى فذاك عدوكم   مهما تقلب فى المظاهر ماكرا
لا تمنحوه سوى القطيعة وحدها   فن القطيعة ما يكون الزاجرا
حذار بنى وطنى كونوا وحدة   فعالة لاضجة وحناجرا
ليست سلامتكم بحالا هينا   إن السلامة قد تكون مخاطرا

ويبين لهم أن ثمن الحرية كبير ، وأن طريقها صعب ، فلابد من مواصلة النضال ، أما التغنى بأمجاد الآباء السابقة ، وحضارة الجدود الغابرة ، فلن تغنى شيئا إلا إذا وصل الماضى بالحاضر ، فيقول :

لا تأسفوا ــ فهما حزنتم ـ للأولى   ذهبوا الضحايا فى القناة حرائرا
خلوا التغنى بالجدود وفضلهم   مهما تلألأ روعة ومفاخرا
فهو الغنى بذاته عن ذكره   إلا لبابهم كاتبا أو شاعرا
وخذوا بأسباب بمتعة حاضر   إن الحقيقة لا تمثل حاضرا
لاعذر بعد اليوم عند تهاون   إن التفوم لا يطيل معاذرا

(١) تاريخ مصر السياسى ص ٣٦٧ .
(٢) شعراء الوطنية ص ٢٨٠ .

(ز) تحية الثورة ورجالها :

ولقد نظم الشاعر قصيدة حيا فيها ثورة ٢٣ من يوليه سنة ١٩٥٢ ورجالها، متغنيا بأهدافها، مؤملا فيها الخير للشعب المصرى، ولعل ما يؤكد صدق وطنيته أن كان فى أمريكا عندما قامت الثورة فقال : (الحمد لله إن فى السماء ربا لا ينام) ، وقد سبقت الإشارة إلى قصيدته التى حيا فيها الثورة ومنها :

بوركت يا وطنى العزيز محررا سمحا وفى كل القلوب حبيبا

كما حيا رجالها فى قصيدة أخرى، ومنها قوله(١) :

يا أيها الأبطال هذا يومكم لا تتركوه يسف للأوغاد
بل قدموا التاريخ قرنا كاملا ركضا على الأغوار والأطواد
ودعوا التردد والتمهل بيننا زمر العدو تظل بالمرصاد
أتفوتكم عبر الزمان ، وكم له عبر، وصرخة (طارق بن زياد)
الحق حق ، لا يجامل مذنب والعـدل عدلا ياوأ فادى

(ح) وعندما أعلنت الجمهورية فى ١٨ / يونية سنة ١٩٥٣ حياها فى قصيدة مذكرا بقيمة الاتحاد ، ومحذرا من الوهم لأنه أساس كل ضعف وهوان ، ومنها قوله(٢) :

إذا الحكم للجمهور أصبح رائدا أبى الحق أن يلقى به العار والظلما
فيا أمه (النيل) المبارك حاذرى وقد نقلت ما تهوين أن تخلقى الضيما
ولا تقبلى التفريق فى أى مظهر فمن يقبل التفريق يستأهل الرجما
أعيذك من وهم يصير عقيدة فكم أمة هانت بإعزازها الوهما

وفى سبتمبر سنة ١٩٥٣ نظم قصيدة يدعو فيها إلى الإخاء الوطنى بعد أن

---

(١) رائد الشعر الحديث جـ ٢ ص ٣٤٩، و (طارق بن زياد) قائد عربى شجاع، فتح الاندلس، وتوفى سنة ١٠٢ هـ

(٢) شعراء الوطنية ص ٢٨٤ .

تنسمت مصر هواء الحرية ، وتخلصت من قيود الذل والهوان، وأصبح شعارها الاتحاد والنظام والعمل ، وتلمس فيها حنينه إلى الوطن ، ومنها قوله : [١] .

وطنى الحبيب إليك كل حنانى	شعرا تجاوز خاطرى ولسانى
لم لا و (ومصر) اليوم ليست ضيعة	للناهبين ومسرح العدوان
لم لا وذى أم الحضارة أمنا	عادت مواكبها مع الأزمان
لم لا وجمهورية مأثورة	فى (مصر) تسعدها بكل مكان
أعطت رئاستها الزعيم وصحبه	فإذا به الفرد الخدوم الدانى
فى (الاتحاد) وفى النظام) شعارهم	وبخالد (العمل) الشريف البانى

(ط) وعند مأتم الجلاء فى ١٩ من أكتوبر سنة ١٩٥٤ فرح بهذا الحدث الكبير ، فنظم قصيدة منها قوله : [٢] .

(الجلاء الجلاء) رددت الأصداء	بشرى ويالها اليوم بشرى
لم يقلها فرد ولا الجيش والشعب	ولكن كل الذى هد (مصرا)
من ثراها ومن سماها ومن كل الذى	انبتته فنا وفكرا
وتهادى (النيل) الذى كان من قبل	أسيرا إذ أصبح اليوم حرا

(ى) نكبة دمشق : إن سياسة المستعمرين واحدة ـ مهما اختلفوا ـ فهى تقوم على البطش والقهر ، وإذا كنا قد رأينا الاسكندرية وهى تدك بمدافع الأسطول الإنجليزى ، وأهل دنشواى وهم يشنقون ظلما أمام أسرهم فإن فرنسا قد دكت دمشق بطائراتها ، وأحرقتها بقنابلها ، لتحقيق مطامعها الاستعمارية ، وكان حتما على الشعراء أم يصوروا هذه النكبة ، ويجسدوا هذا الغدر ، وتلك الخسة ، وهذا ما قام بن أبو شادى حيث يقول[٣] :

---

(١) رائد الشعر الحديث جـ ٢ ص ٣٠٧ وما بعدها ،

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) شعراء الوطنية ص ٣٨٠ .

ربعت لنكبة مجدك الأحلام ... وبكاك باسم نضاره الإسلام
يادرة الشرق الشق بملكه ... أبدا يحاول نهبك الظلام
عيشى دمشق وإن لجمت وإن بكت ... حقا عليك مآثر وعظام
عيشى فما ينسى بنوك وفاءهم ... كلا ، ولن يتضاءل الإعلام
تلك الجراح ، وإن تبقى ذكرها ... عار على الجانين قد تلتئام

ك — فلسطين : لقد تجلت عروبة الشاعر ووطنيته فى مشاركته أبناء وطنه فى مشاكلهم ، وإذا كنا قد رأيناه قدتأثر بنكبة دمشق ، فهاهو ذا يأسى لانتزاع فلسطين على يد فئة معتدية ، وشرذمة من اليهود ، سفكت الدماء ، وسجنت الأبرياء ، وقتلت الاباء ، وشردت الأبناء ، فيهيب أبو شادى بالعرب لكى يستيقظوا من سباتهم ، ويقفوا على كل مايحاك ضدهم ، من مؤامرات دنيئة ، وإعتداءات أثيمة ، ثم يبين لهم أن الحق إذا لم تسانده القوة فصيره إلى الضياع فيقول[1] :

علام صياح الناس حين كلامهم ... هباء ، إذا الأسياف لم تتكلم
وإن لم يدو الحق من كل مدفع ... وإن لم يغن الموت من كل مأثم
حرام علينا أن تنادى بيقظة ... إذا كانت الأرواح أرواح نوم

ثم يخاطب الشاعر فلسطين ، مهبط الرسالات وأرض النبوات ، ويتحسر على ما آلت إليه ، فيقول :

فلسطين يادار النبوة هكذا ... تصير جنان الخلد دار جهنم
تخذت من النار المطهرة الحمى ... حليفك فى يوم البلاء المحتم
فعلمتنا معنى الكرامة والعلا ... وكيف العلا رغم الشقاء المخيم
وكيف يعد الموت أكرم منقذ ... إذا المرء بالأحداث لم يتعلم

(١) الينبوع ص ٤١ ومابعدها .

ويتحدث عن مشكلة اللاجئين الذين طردوا من ديارهم، وحرموا من وطنهم، وشردوا فى كل مكان، ويطالب العرب بالوقوف معهم، حتى يعود إليهم وطنهم السليب، فيقول[1]:

جنت السياسة مثلما جنت الوغى	والظالمون الغاشمون عليهم
وتشردوا لا يملكون وجودهم	لو كان يمتلك الوجود المبهم
ضاعت معاقلهم وضاعت قبلها	أمم وهان معزز ومنعم
إن المصيبة لا مثيل لرزئها	فيما روى التاريخ، أو مايعلم
إن الكوارث مفصحات حولهم	تتطلب الإنجاد حين تلعثموا
هذا أوان التضحيات فالهم	ضنوا بأوهى الواجبات وأحجموا

ل - الجزائر: وعندما احتلت فرنسا الجزائر سنة ١٨٣٠، واعتبرتها قطعة منها، وعملت على محو عروبتها، قام أبناؤها الأبطال، ورجالها الصناديد بالوقوف فى وجه هذا المستعمر الغاشم، وظلوا يقاومونه حتى استشهد منهم مايقرب من مليون شهيد، ومن ذكرى هذا الغزو نظم الشاعر قصيدة يمجد فيها بطولة المجاهدين الجزائريين، ومنها قوله[2]:

وهل أرض الجزائر غير أرضى	سلوا جناتها جبلا وسهلا
وتلك مدامعى نثرت فكانت	نجوم سمائها نورا ونبلا
فما مأساتها يوما لتنسى	ولا تعذيبها يوما ليسلى

ثم يشير إلى أن نكبة الجزائر هى نكبة لأى عربى، وكأنه قد ثكل وطنه وأهله فيقول:

ولكن نكبة الإنسان جمعا	وقرنا بعد قرن قد تولى

(١) من السماء ص ١٥٤.

(٢) رائد الشعر الحديث ج ٢ ص ٣٥٩ ومابعدها.

أحس بها تحز نياط قلبي ... كأنى ثاكل وطنا وأهلا

ويختم قصيدته بالتنديد بفرنسا وغدرها ، مبينا أن الأيام دول ؛ وأن مافعلته بالجزائر ماهو إلا وصمة عار وشنار على جبين من يدعون الحرية ، فيقـول :

أقول إزاء غـدرك يافرنسـا ... بقيت العمر للطمات أهلا
لقيت الغـدر أبشع مايلاقى ... وللعـدوان أخبث مايولى
وإن غـدا بيقظته حفى ... بشعب ثائر حر فمهلا

(م) مراكش : وإذا كان الشاعر قد بارك كفاح شعب الجزائر ، فإنه أهاب بشعب مراكش لكى يثور على الاحتلال البغيض ، ودعاه إلى عدم الركون إلى الحماية أو الانخداع بها ، فقال[1] :

بنى مراكش الزهراء هبـوا ... نعم هبوا لعزتكم ولبوا
تناديكم قرون عامرات ... تعلق بالمفاخر أو تذب
ألستم من بنى الحمراء أصلا ... ومن فتحوا المعاقل واشرأبوا ؟
فكيف يخال أنكم سكنتم ... إلى ذل الحماية وهى سب ؟
ولولاكم و (طارق) ماأتيحت ... لأهل الغرب يقظتهم فهبوا
إذا الحريه الغراء ديست ... فإن لها الرصاص الحر طب

ثم يحذرهم عاقبة الفرقة والاختلاف ، موضحا لهم أنهم لن يستطيعوا الحصول على الاستقلال إلا بجمع كلمتهم ، واتحاد صفوفهم ، ومواصلة كفاحهم ونضالهم ، فيقول :

حذار من التفرق ليس يبقى ... إذا استهديتمو عجم وعرب
يكاد يثور فى حمم ولكن ... رجاحتكم له رشد ولب
دعوا استجداء مغتصب زنيم ... له زهو بما يجنى وعجب

---

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٦٥ ومابعدها .

تجرد عن هداه وعاث حتى ... تبرأ منه وجدان وقلب
دعوه وشمروا واسعوا وصونوا ... توحدكم فإن الحق حزب
دعوا هذا الدعى ، فكم تمادى ... وشردكم فلم يسعفه غلب
دعوا الأقدار تلطمه ، ولكن ... بأيديكم ، فأيديكم أحب

٥ — إشادته ببعض عوامل النهضة والتقدم :

ولقد تجلت وطنية الشاعر فى إشادته ببعض عوامل النهضة وأسباب التقدم فأشار إلى أهميتها وأشاد بمكانتها ، حرصا منه على تقدم وطنه ، والأخذ بأسباب نهوضه . ومن ذلك :

(ا) الأخلاق : لاشك فى أن الأخلاق الحسنة من أولى الدعائم التى يقوم عليها المجتمع ، ويؤسس عليها بنيانه ، ولا أدل على ذلك من أن الله سبحانه وتعالى مدح رسوله بخلقه العظيم فى قوله تعالى : « وإنك لعلى خلق عظيم »[1] ومن هنا كانت الأخلاق عنوانا على حياة الأمم وحضارتها ، فإذا فقدت كانت دليلا على انحدارها ، وعنوانا على ضياعها ، وأحسن شوقى فى قوله[2] :

وإذا أصيب القوم فى أخلاقهم ... فأقم عليهم مأتما وعويلا

وضرب أبو شادى بسهم وافر عندما أشار إلى أن الأخلاق الحسنة أساس التقدم ، وعنوان الرقى ، ومهما بلغت الأمة من رقى وتقدم ، فلن يغنى عنها شيئا إذا ساءت أخلاقها ، وفسدت طباعها ، لأن الأخلاق الكريمة هى مصدر القوة ، والمنبع الصافى للفضائل ، ومشرق الإلهام فيقول[3] :

ولم أر كالأخلاق مظهر أمـــة ... وجوهرها المحيى عزيز رجائها
وما العقل والعرفان فى الأسر قوة ... إذا كانت الأخلاق صرعى بدائها

(١) سورة القلم آية ٤
(٢) الشوقيات جـ ١ ص ١٨٣ .
(٣) المنتخب ص ١٧ .

فإن فقدت لم يغن علم ولاحجى كما يخنق الأحياء منع هوائها

نعم كم من أمة ارتفعت وارتقت، ثم انهارت حضارتها، واندثرت معالمها وتهدم صرح مجدها، بسبب سوء أخلاقها. ومن هنا لا فائدة في العلم إذا ضاعت الأخلاق، فالخلق الحسن علم بذاته، بل إن الشاعر ليبين أن عمر الأمم لا يقاس بطول السنين. فقد تكون معمرة ولكنها في ريعان شبابها وأوج عظمتها، وعنفوان قوتها، فإذا بحثت عن سر ذلك، فإنك تجده حسن خلقها، فيقول، [1]

والعمر للأمم القرون، وربما تمضي القرون وعمرها بشبابه
وغـذاء قوتها متانة خلقها ودوام نهضتها دوام جوابه

كما أن الأمم التي اضمحلت أخلاقها، إضمحل مجدها: [2]

إذا الأخلاق هانت واضمحلت فلا مجد بها إلا إضمحلا

ب - العلم:

ولا ينكر أحد فضل العلم، إنه نور يهدي الضال، ويرشد الحائر، ومن أجل ذلك حث عليه الإسلام، ووجه اليه الأنظار، حيث إن أول ما نزل من القرآن الكريم قوله تعالى: «إقرأ باسم ربك الذي خلق» [3] كما أن الله عز وجل رفع شأن العلم والعلماء في أكثر من آيه [4] ولقد أشار أبو شادي إلى قيمة العلم والتعليم، وبخاصة التعليم الجامعي، فقال «وما من أمة عنيت بالتعليم الجامعي وبالبحث العلمي . . . وبتطبيقه . . . إلا وخلقت النوابغ باستمرار، وإنتفعت بهم، ونفعت البشرية ... والأمم كالأفراد، تضمحل وتهدم وتزول إذا ما سيطر عليها الجهل أو الجمود أو كلاهما ...» [5]

(١) المرجع السابق ص ٣٣ (٢) شعر الوجدان ص ٧٢
(٣) سورة العلق آية ١ (٤) أنظر سورة آل عمران آية ١٨، وسورة المجادلة آية ١١ وسورة فاطر آية ٢٨ (٥) أبو شادي في المهجر للشاعر ص ١١٥

وعند إفتتاح الجامعة المصرية نظم الشاعر قصيدة يحي فيها الجامعة ويشيد بآثارها . فقال : [1]

اليوم حيا المشرقين منار فعقول جامعة العقول تنار
حييت جامعة أساس بنائها شمم على مجد القرون يغار
يا كعبة العلم المبجل رحبى بالقاصد بك تحضهم أسفار

ويشير إلى أن إنشا الجامعة المصرية مفخرة عظيمة ، ومعلم من معالم الحضارة والنهضة ، فيقول :

عيشى معلمة الشعوب بشرقنا محمودة تترى بها الأخبار
عنوان مفخرة ، وآية نهضة مصرية ، ستعزها الأقطار
وأنا ابن مصر أعد نصرك واجبي إن ساءك الغرباء والأغيار
فخذى نظيما مفعما بعواطفي عنوانه الإخلاص والإكبار

كما يشير إلى أن العلم أساس الحضارة ، وهو السيف البتار فى الحروب ، وهو الصديق الوفى للإنسان ، وحليته فى كل زمان ومكان فيقول :

أيادار من سادوا وشادوا خلودهم على العلم صونى العلم أرقى مزية
هو الأس للبانى، هو السيف فى الوغى هو الحل للعانى ، وأكرم حلية

ومن الإشادة بالعلم الإشادة بالمعلم وبيان أثره الكبير فهو مربى الأجيال ، ومنشىء الأبطال ، ومهذب النفوس ، فهو المعلم والرائد والموجه والقائد ، وهل ترتفع الأمم إلا بعلمائها ، وتسمو إلا بمفكريها ، وبفضلهم تمجد فى السلم ، وترهب فى الحرب ، ومن هنا كانت رسالة المعلم أسمى رسالة إنها رسالة المرسلين وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما جعلهم ورثة الأنبياء فقال : « العلماء ورثة الأنبياء » [3] وما أحسن قول شوقى [4]

(١) الشفق الباكى ص ٢١٢ وما بعدها (٢) المنتخب ص ٥٥
(٣) سنن أبى داود جـ ٣ ص ٣٧
(٤) الشوقيات جـ ١ ص ٢٢٤

قم للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

كما أشار أبو شادى إلى فضل العالم ، وبيان بعض آثاره فى قوله[١] :

لم ألق فى الدنيا عظيما أو فيه من قلبى النظيما
قبل المعلم مستعزا ، مستقلا ، مستقيما
يبنى لنا جيلا كما يحيى لنا الجيل القديما
داع إلى الصلح السليم لمصر موفورا جميما
فهو المهذب والمثقف والمثبت ما أقيما

ودعا إلى تكريم النابغين من العلماء والأدباء بقوله[٢] :

وطنى ، بنوك النابهون هم العلا لك حين تسحقهم بروح عداء
لو كنت تعرف قدرهم لذخرتهم كنزاً ، ونلت ولاءهم بولاء
لا قدر للأوطان إن لم تنتفع برجالها العلماء والأدباء
وطنى ، إذا لم تستغل ـ موفقا ـ أهل الحياة فلست فى الأحياء

(حـ) المال : إذا كانت الأخلاق الحسنة من أهم أسس التقدم ، والعلم من أهم أسبابه ، فإن المال عصب الحياة وشريانها ، وأحسن شوقى عندما أشار إلى فضل العلم والمال فى قوله[٣] :

بالعلم والمال يبنى الناس ملكهم لم يبن ملك على جهل وإقلال

كما أشار أبو شادى إلى فضل المال وأثره فى كل ناحية من نواحى الحياة، سواء فى السلم أم فى الحروب[٤] :

عصر به الجبار مال سيد وتسود أرقام الوغى الأرقام

(١) المنتخب ص ١٨ وما بعدها
(٢) الينبوع ص ٤١
(٣) الشرقيات جـ ١ ص ٢٢٩
(٤) الشفق الباكى ص ١٠٥٦

لا الحرب قائمة بغير قوامه ... والسلم ليس له سواه قوام
والعلم والدنيا يأنفسى ماوعت ... المال سواس لها وإمام

(د) العمل : وبالعمل الجاد والسعى المتواصل ، كانت للمسلمين الأوائل دولة . وكانت لهم حضارة ولاعجب فى ذلك لأن الإسلام قد حثهم على العمل فامتثلوا ، قال تعالى : « وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون »[١] ومن هنا حث أبو شادى العرب على العمل ، وحذرهم من أن يقعد بهم مجد آبائهم عن العمل ورفعة شأنه ، وعلو قدره ، لأن من يفتخر بالماضى — دون عمل — كان هذا قضاء على ذلك الماضى العريق ، ومعولا لهدمه، فيقول[٢]:

فياسلالة مجد العرب لاتقفوا ... عند الفخار فما الدنيا بأقوال
وأنصفوا ذلك الماضى بحاضركم ... ليومكم وغد لا بالهوى البالى

ويبين أن العمل هو سبيل تحقيق الآمل ، وأن العاملين فى خدمة أوطانهم، يسجلون فى قوائم الشرف التى لاتمحى ، وسجلات الخلود التى لا تبلى، فيقول[٣]:

برر بجهدك أن عقلك كان أهلا للوجود
وأعلم بأن الواجب الأسمى التشبث بالعهود
عش مغرما بالواجب المنشود منك بلا حدود
فهو الكفيل بحقك الباقى على رغم الحسود
هيهات ينسى العاملون وإن هم سكنوا اللحود

ويذكر الشاعر ان شرف المرء ووقاره ، وعزته وإكباره ، ليست فى عزلته ، أو فى فتور همته ، بل فى عمله الشريف ، وخدمة وطنه ، أيا كان ذلك العمل — مادام شريفا — ويتساوى فى ذلك الأديب والطبيب والفلاح والعامل ، فيقول[٤] :

---

(١) سورة التوبة آية ١٠٥
(٢) المنتخب ص ٦٥
(٣) المرجع السابق ص ٧٠
(٤) المرجع السابق ص ٣٤

لا تحسبوا أن الوقار بعزلة ... شرف الحياة له شريف وداد
متساويان لدى الفخار : براعة ... بيد الأديب ومنجل الحصاد
كل له عمل يقدر فضله ... بالنفع والإخلاص والإسعاد

ولقد بذر المستعمر البغيض بذور الفرقة بين أبناء الشعب الواحد، وجعلهم طبقات وكل طبقة تتعالى على غيرها ، فطبقة المثقفين تحتقر طبقه الزراع ، وتنظر إليهم بازدراء ، فنادى الشاعر بتكريم الفلاح لأنه يعمل عملا شريفا يخدم الوطن فيقول[1] :

هو ذلك الفلاح ياقومى الذى ... يحيا حياة سوائم ورغام
وهو الذى لولاه ما ارتفعت لنا ... رأس ولا كنا من الأقوام

ويشيد بفضله ، على الرغم من ظالمه فيقول[2] :

لمثل جهدك قدراً يخفض القلم ... وينظم المدح أخيار الأولى نظموا
ياحارث الأرض فى صبر وفى دعة ... لولاك ماقام ملك أو سما علم
وياقنوعا بعيش كله تعب ... إن المتاعب فخر أصله الشمم
تركت فى الجهل والأمراض فاتكة ... والله ينكر أهواء الأولى ظلموا
حتى خلفت لمصر الخلد معترفا ... به ، وحجت إلى جناته الأمم
وأنت فى كل أمر يستعان به ... أما الجزاء فجهد ذاهب ودم

ثم يخاطب الفلاح ، ويبشره بقرب إنصافه ، ويهيب بالمسئولين أن يولوه عنايتهم ، لأن النهضة الحقيقيه . هى التى تعم كل نواحى الحياة ، وتنصف كل فئات الشعب ، فيقول :

واليوم فجرك بعد الليل منبثق ... فعش لشعبك لايسرى لك الندم
فالشعب نهضته إنهاض جملته ... لا أن يكون به راع ولا غنم
والقدر للناس بالأعمال نافعة ... وبالمآثر تستهدى بها الشيم

(١) الشفق الباكى ص ٨٢٢ (٢) وطن الفراعنة ص ١١ ومابعدها .

كما قرع من يجهل قدره ، ويبخسه حقه بقوله[1] :

قل للجهول بسره وبقدره	لولاه لم يظفر بخير واف
فاستبق للريف الكريم جلاله	والجأ إليه من الزمان الجافى

ولا يفتأ الشاعر يتألم من أجل الفلاح ، ولا يسأم من الإشادة بفضله ، والدعوة إلى إنصافه ، فيقول فى قصيدته : (أبناء النيل)[2]:

هم زين تربته وحليـــة مائه	وفخار ما أغنى شعاع سمائه
رفعوا على أكتافهم تاريخنا	من عهد فرعون لغاصب مائه
الأرض يتعلق حرثها بنشيدهم	والقطن يبسم حولهم لجنائه
هم نسل من شادوا الحضارة دولة	والفاتحون الملك فى استعلائه
إن يتركوا فى الجهل رغم تراثهم	فلسوف يأتى الصبح بعد مسائه
وينال منهم كل فرد حقه	بالعلم ، فهو السيف عند مضائه

وإذا كان الشاعر قد وقف بجانب الفلاح ، ونادى بإنصافه ، وأشاد بكفاحه ، فإنه لم ينس العاملين الكادحين بعامة فأشار إلى آثارهم ، ورفعة قدرهم ، سواء العامل فى منجمه ، أم الزارع فى حقله ، أم البحار فى سفينته ، أم الطيار فى طائرته ، فقال[3] :

أنتم بنو الشرف العظيم بنفعكم	للناس تبنون الوجود جديدا
الترب : أنتم من بعثتم تبره	يختال مابين الورى معبودا
والأرض: أنتم من نشرتم فحمها	فأنار ، بل أحيا البلاد السودا
والحقل : أنتم من خلقتم بنته	فأغاث محروما ورد شهيدا
والبحر : أنتم من قهرتم بأسه	ولكم تحرر عاتيا وعنيدا

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ (٢) شعر الوجدان ص ٦٤

(٣) الشفق الباكى ص ٨٤٤ ، ولا يخفى مافى البيت الثانى من مبالغة ، وكذلك البيت الرابع .

والجو : أنتم من فتحتم ملكه ... فغدا مجالا للحياة مديدا
دول الصناعة والزراعة والحجى ... عرفت بكم للمعجزات جهودا

(هـ) ـ قوة الإرادة :

النهضة أمل الشعوب ولكنها تحتاج إلى الكفاح الدائم ، والعمل الدءوب والسعي المستمر . ولا يتأتى ذلك كله إلا بالإرادة القوية ، والرغبة الملحة في النهوض والتقدم ، ولذلك حث الشاعر على قوة الإرادة في قصيدته ـ للنهضة إرادة ـ فقال [1] :

وطني لحسنك ما نظمت جواهرا ... وبفضل وحيك أن أعد الشاعرا
عهدي ، بياني لن يسخر ضلة ... للعابثين ، ولن تكون الخاسرا
وطني ، صفحت عن الهنات كثيرة ... أما الإرادة فهي تخلق كابرا
والشعب إن تخذ الإرادة عدة ... قتل الزمان إذا تهجم صابرا

ثم يخاطب أبناء وطنه ، طالبا منهم قوة الإرادة ، حتى تتحقق المبادىء العظيمة ، التي يشيد عليها بنيان التقدم فيقول [2] :

أروني أمة عاشت وسادت ... على غير العظيم من المبادى
أروني دولة نامت فباتت ... وقد غنمت سوى الذكر المباد
أو انتبهت وهمت فاستقلت ... بلا علم ، ولا عمل مجار
وأن الحرب أولها اعتماد ... على الأخلاق ثابتة العماد
وعدتها يقين ثم سيف ... فليس السيف نوعا من جماد
ولكن قوة من عز نفس ... ورأى ثار ثائرة الجهاد

وبعد : فقد رأينا بعض مظاهر وطنية أبي شادي في شعره . ولكن قد

---

(١) المرجع السابق ص ٨٧ وما بعدها .
(٢) المرجع السابق ص ٧١٧ .

يقول قائل : أليس فى إسهام الشاعر فى الدعوة إلى الشعر الحر ، وخروجه على المألوف من الشعر العربى ما يضعف من وطنيته ؟ حيث يعد ذلك من قبيل التمرد على اللغة العربية ، لغة القرآن الكريم ولغة الدين والوطن .

نعم .. دعا الشاعر إلى هذا اللون من الشعر ، ونظم على طريقته بعض القصائد ، ولكنه كان متأثرا بأستاذه : (خليل مطران) - ت سنة ١٩٤٩ م - الذى دعا إلى التجديد أضف إلى ذلك تأثره بالثقافة الغربية وبخاصة عندما مكث فى انجلترا عشر سنوات - (١٩١٢ - ١٩٢٢) - فاتقن اللغة الإنجليزية، وله بها بعض المؤلفات ، كما نظم بها بعض القصائد ، ولا شك فى أنه تأثر بالشعر الإنجليزى وبسماته التى لا تتلاءم مع الشعر العربى .

ولا يخفى أن كل هذه الأمور جعلت الشاعر يتأثر بهذا التيار الجديد وأخذ يدعو إليه ، وينظم على نهجه ، كلون جديد من الشعر ، وأراد أن يضيفه إلى الشعر العربى ، ولقد أشار إلى ذلك فى قوله[1] :

علام نهرتنى لوفاء جيلى	بلفظ أو معنى أو دليل
ولست أعيش فى قرن تقضى	ولا فى غير ذا الوطن الجميل
فلفظى ما يصيغ بيان قوى	وحسى حسهم أبدا زميلى
فدعنى واسما صورا أراها	فلم يك وحيها وحى البخيل
ودعنى أرقب النيل المفدى	وما يوحيه من ذهب الأصيل
فشعرى كل ما يهدى شعورى	وعرفانى إلى الوطن الظليل
له مصرية النفحات شاقت	بنفحة (مصر) والحسن الأصيل
وإن لم ينس إحسانا لعرب	ولا الآيات للغرب الكفيل
فلا تنهر بربك لى فؤادا	يرد لقومه بعض الجميل

---

(١) مجلة الهلال عدد أبريل سنة ١٩٢٦ ص ٧٠

والجدير بالذكر أن شعرنا العربي يمتاز بأوزانه وقوافيه التي تزيده حلاوة نظم ، وشدة أسر ، وقوة جرس ، ومن هنا فإن هذه الدعـوة ـ التي أسهم فيها الشاعر ـ إلى الشعر الحر ،لم تصادف موقعها ، وكنت أود أن لا تصدر من شاعر وطني ، دافع عن عروبته ، وتغنى بأمجاد وطنه وحضارته ،وعانى كثيراً من أجل حريته ، أضف إلى ذلك أن هذه الدعوة كانت مجالا للذين أرادوا رمى الشاعر في وطنية ، وطعنة في عروبته ، وبخاصة بعدما فتحت بابا للمبشرين والمستشرقين وأعوان الاستعمار ، ودعاة التغريب ، ممن ظلوا يصيحون بوجوب ترك تراثنا، وهجرة ثقافتنا القديمة حينا،وبوجوب استعمال اللغة العامية ونبذ الفصحى حينا آخر[1] .

ولعل أبا شادي ـ الذي تحمس للجديد والإسهام في حمل راية التجديد ـ لو استشف حجب المستقبل المسدلة ، وعرف مآل هذه الدعوة ، لعدل عنها ، وتبرأ منها ، حيث جرى الشعراء من بعده بكلام هزيل ، ومعان سقيمة ، وخيالات مريضة ، فانحرفوا بالشعر إلى التيارات الهدامة ، ومالوا به إلى المذاهب المنحرفة[2] عبثا منهم بقيمنا الخالدة ، وتراثنا المجيد،ووطننا العريق، وأرضنا الطيبة .

ويبدو أن الشاعر لم يقصد طعن الشعر العربي ، أو الحط من شأنه ،وكيف يقصد ذلك ، وقصائده التي نظمها ـ بعد هذه الدعوة ـ على النهج العربي الأصيل كثيرة . ولم يغفل فيها أمر القافية أو الوزن ، ودواوينه الكثيرة حافلة بهذه القصائد ، وبخاصة ديوانه : (من السماء) المطبوع في أمريكا .

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر للدكتور محمد محمد حسين جـ٢ ص ٢٧٩ وما بعدها و ص ٣٢٤ .

(٢) فصول في الأدب والنقد للدكتور محمـد خفاجي ص ١٤٣ وما بعدها .

ولعل هدفه من هذه الدعوة كان منصبا على إدخال لون جديد من ألوان الشعر مع المحافظة على القديم وعدم بخسه أو طعنه ، وبخاصة أنه عاب أمر هؤلاء الذين أرادوا بخس الشعر القديم، ويؤكد ذلك قوله : « إننا إذاقدرنا ألوان هذا الشعر المتجرد أو المرسل أو الحر ... فليس معنى ذلك أننا نبخس الضروب الأخرى من الشعر حقها ، أو ندعو إلى إغفالها ، كما يدعو إلى ذلك بعض الأدباء الذين لا يقدرون أن ثروة أية لغة هي بمجموع آدابها ، وأن الخير كل الخير فى تنوع ضروبها لا فى حصرها ... ونحن لا نتحكم فى ميول أى شاعر، وحسبنا أن يكون مخلصا،يهدى الينا عصارة قلبه ، ونفثات روحه ونحن إذا وجدنا هـــذا الضرب أو ذاك من الشعر فلسنا بغافلين عن مزايا الضروب الأخرى ... » (١)

كما أنه لم يقصد رمى اللغه لعربية ، والدليل على ذلك أنه أشار إلى أثرها بقوله : « حينما نتحدث عن الاسلام فى نقائه ، يهمنا أن نعرف شيئا عن لغة القرآن ، وما منزلتها من البلاغة ؟ .

إن العرب ـ مسلمين وغير مسلمين ـ شاهدون منذ فجر الإسلام بفصاحة القرآن وأما بلاغته،فلا أدل عليهامن مرونته وصلاحيته للتفسير فى كل عصر، ولغة القرآن الكريم ذات طابع خاص قوى لامثيل لها قديما ولاحديثا،ولذلك أحس بلغاء العرب ـ والقرآن لا يزال غضا ـ أنه فوق المستوى البشرى ، فإن انسجام الحروف فى مواضعها ، وانسجام الآيات ... والشمول والموسيقى والإيجاز النافذ الساحر ، وإمتلاء الآيات بالهداية الرائعة ، والحكم الصائبة ، والمواعظ الانسانية الرفيعة ... كل هذه تخلق للغة القرآن الكريم جوافذا من العظة فوق مستوى الطاقة البشرية ... إن نظم القرآن ... هو المظهر الأسمى لعبقرية اللغة العربية ... » (٢)

---

(١) قضايا الشعر المعاصر للشاعر ص ٢٣

(٢) رائد الشعر الحديث جـ ١ ص ٢٧٦

أضف إلى ذلك أنه قد عنى باللغة العربية عناية كبيرة وهو فى مهجره ، فألف مذكرة فى قواعدها بعنوان : « المذكرة الموجزة فى القواعد الأساسية للغة العربية » [١] .

بل لقد نبذ اللغة العامة ورغب فى اللغة الفصحى السلسة بقوله « إن اللغة الفصحى السلسة جديرة بأن تؤتمن على الروح الغنائية ، وأن من يلجأون إلى العامية تملقا للجماهير أو بدعوى صلاحيتها للفن الغنائى دون سواها إنما يشطون ويسفون ، ويسيئون إلى اغتهم بالهبوط إلى مستوى الدهماء بدل الارتفاع بهم ، ويخلق صنعة فنية للغة العامية تهدد بها الفصحى ، لغة الثقافة والفنون الأدبية من قرون ... [٢] وأناضد الأغانى العامية المبتذلة ، وأدعو بحرارة إلى تطويع اللغة العربية السهلة للأغانى [٣]

ولعل فى هذا كله ما يدل على حسن نية الشاعر نحو اللغة العربية والأدب العربى وأنه ما أسهم فى الدعوة إلى الشعر الحر إلا أنه لون جديد أراد ادخاله فى الشعر العربى كتجربة قابلة للنجاح وغيره ، على أننى كنت أود أن يكون الشاعر جد حريص عند أسهامه فى تلك الدعوة حتى لايستتر وراءها أصحاب الدعوة إلى التغريب ، بحجة التجديد ، ونحن لانحارب الجديد ، بل نرحب به إذا حافظ على القديم ، وزاده رونقا وجمالا ، نرحب بالجديد الذى يعتز بالقديم ، ويبنى على أساسه متآخيامعه ، متحببا اليه ، حتى تتميز الشخصية العربية ولا تذوب فى غيرها من الشخصات الأخرى .

وأخيرا .. لعل ما يؤكد إعتزاز الشاعر بعروبته ، ومحافظته

---

(١) شعراء العرب المعاصرون للشاعر ص ١٦

(٢) رائد الشعر الحديث ج ٢ ص ٢٨٢

(٣) المنتخب ص ٥٦

على لغته العربية افتخاره بها ، وإشادته بأثرها عندما قال(١) :

وفى لغتى يومى وماضى عشيرتى ... ومظهرها الباقى وراء منيتى
وفيها من الآمال كل مقــدس ... ومن نخب العرفان كل صفية
إذا عدت الأسباب للناس لم تكن ... بآخرها شأناً للمدنــية

(١) المنتخب .

أهم المراجع والمصادر

أبو شادى فى المهجر : أحمد زكى أبو شادى

أبو شادى وحركة التجديد : الدكتور كمال نشأت

الأعلام : للزركلى

البطولة والأبطال : للدكتور أحمد الحوفى

تاريخ مصر السياسى : أمين سعيد

الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر : للدكتور محمد محمد حسين .

جماعة أبولو : للدكتور عبد العزيز الدسوقى

دواوين أحمد زكى أبو شادى : (أصداء الحياة ، أنداء الفجر ، سعد ، شعر الوجدان ، الشعلة ، الشفق الباكى ، قطرة من يراع ، مختارات وحى العام ، مصريات ، المنتخب من السماء ، الينبوع) .

ديوان : أحمد محرم ، البارودى ، حافظ ، ابن الرومى ، الشوقيات ، صالح مجدى ، المعانى لأبى هلال العسكرى وطنيتى لعلى الغاياتى .

رائد الشعر الحديث : للدكتور محمد خفاجى

زهر الآداب : للحصرى

سنن أبى داود

شعراء العرب المعاصرون : أحمد زكى أبو شادى

شعراء الوطنية لعبد الرحمن الرافعى

عصر محمد على : لعبد الرحمن الرافعى

فصول فى الأدب والنقد : للدكتور محمد خفاجى

فصول فى الدين والأدب : للدكتور محمد خفاجى

فقه السنة : للشيخ سيد سابق

قضايا الشعر المعاصر : لأحمد زكى أبى شادى .

لسان العرب : لابن منظور
محمد أبو شادى : لأحمد حافظ عوض
محمد فريد : عبد الرحمن الرافعى
مصطفى كامل : عبد الرحمن الرافعى
بالإضافة إلى بعض الدوريات

سياسة مصر فى مصوع وملحقاتها
(أرتريا) إبان الحكم العثمانى
١٨٦٥ — ١٨٨٥ م

الدكتور / محمد على حله
مدرس التاريخ الحديث بجامعة الأزهر

تمهيد :

خضعت سواحل البحر الأحمر للسيادة العثمانية منذ أوائل القرن السادس عشر ، وقد ارتبط انتشار نفوذهم على هذا الساحل بسياستهم الخاصة بمدافعة الخطر البرتغالى عن هذا البحر ، ومن ثم استولى العثمانيون على الموانى الهامة الواقعة على شاطئيه الآسيوى والأفريقى ، وجعلوا من البحر الأحمر بحيرة عثمانية أغلقوها فى وجه السفن الأوربية المسيحية التى كانت ترابط على منافذ هذا البحر ، ويحاولون اجتياحه إلى جانب أن الدول الأوربية كانت تحاول الدخول فى علاقات وارتباطات مع حكومة الحبشة المسيحية بهدف خوض غمار حرب ضد العالم الإسلامى واقتصادياته .

وكان العثمانيون فى أواسط القرن السادس عشر قد بسطوا سيادتهم على مينائى سواكن ومصوع وعينوا حاكما تركيا على كل منهما . ووضعوا هذين الميناءين تحت إشراف باشا جده ، حاكم الحجاز ، وأطلقوا عليها (ولاية الحبش) واستعانوا بأحد الزعماء الوطنيين وهو نائب حرقيقو Harkiko — وكان يسمى نائب البر — لمعاونة فى أعمال الحكومة بمصوع وبآخر مثله بسواكن ، وكلفوهما بجباية الضرائب من القبائل المنتشرة على طول ساحل البحر الأحمر الغربى .

وبعد تغلب إبراهيم بن محمد على باشا على الوهابيين عينه السلطان محمود الثانى (١٨٠٨ - ١٨٣٩ م) فى يوليو ١٨٢٠ م على باشاية جده وغدا إبراهيم باشا يلقب بوالى ايالة الحبش ومتصرف سنجق جده[1] وأرسلت مصر إلى مصوع حاكما جديدا هو عابدين بك على رأس قوة من ستمائة جندى وتغير الوضع بالنسبة لنائب البر فتقلص نفوذه وحاولت مصر فى السنوات القليلة التالية أن تبسط نفوذها فى ظل التبعية العثمانية على الحبشة وسواحل البحر الأحمر الغربية إلا أن هنرى سولت القنصل البريطانى لدى مصر حذر حكومة محمد على من أن الدول الأوربية لن تسكت عن مهاجمة الدولة الأفريقية الوحيدة التى احتفظت بمسيحيتها[2] .

إلا أن هذا الوضع لم يستمر ففى سنة ١٨٤٠ م انسحب محمد على من بلاد العرب ومن سواكن ومصوع بعـــد التسوية المعروفة بين محمد على والدولة العثمانية ، وعادت بذلك الإدارة فى سواكن ومصوع إلى وضعها السابق ، واسترجع نائب البر ما كان له من النفوذ والاستقلال الذاتى وانتهز الأحباش الفرصة لانتزاع حقوق السيادة على ساحل البحر الأحمر لأنفسهم . ولما كانت سواكن والصوع أقرب إلى مديرية التاكه «كسلا» التى ضمها محمد على فى عام ١٨٤٠ م ، فقد اقترح على الباب العالى بإلحاق هذين الميناءين بمديرية التاكه ، على أن يقوم والى مصر بإدارة جمركى سواكن ومصوع . وإزاء تهديد الأحباش لهذين الميناءين ، وبالتالى تعرض حقوق السيادة العثمانية على ساحل البحر الأحمر وعلى الحجاز أيضا فقد وافق البـــاب العالى فى ١٢ سبتمبر ١٨٤٦ م (١٩ رالضان ١٢٦٢ هـ) على إحالة إدارة الميناءين

---

(١) أو متصرف جدة والحبش ، أو شيخ الحرم المكى وحاكم الحبش ، أو متصرف «والى» جدة والملحقات .

(٢) وثايق الخارجية البريطانية

نقلا عن د . السيد رجب حراز - أرتريا الحديثة - القاهرة ١٩٧٤م ص ٣٦

المذكورين إلى مصر بإيجار سنوى قدره ٥٠٠٠ كيسى (٢٥٫٠٠٠ جنيه) .
حقا لم تنتقل السيادة على هذه الجهات إلى مصر إنما أعطيت حق إدارة الجمرك
لكن إدارة الجمرك فى مثل هذه الموانى كانت هى كل شىء تقريبا ، لأن المتحكم
فى الجمرك يجمع فى يديه السلطة المادية والحربية التى تحكم الميناء والمنطقة المحيطة
به . وهكذا دخلت هذه المناطق فى حوزة الإدارة المصرية وكان ذلك كفيلا
بوضع حد لتدخل الأجانب فى شئونها بعكس الوضع فى حالة كونها تحت يد
نائب الهو أو حتى تحت الإدارة العثمانية الصرفة ، نظرا لأن الدولة العثمانية
كانت قد شغلت بجهات متعددة فى وسط اوربا ، وفيما يقابل البحر الأسود ،
أو فيما يقابل موضع تلاقيها مع الدولة الإيرانية فى اذربيجان فأهملت شئون
السواحل العربية ، فأتاحت الفرصة للدول الأوربية الطامعة فى مد نفوذها
على الجهات الساحلية ذات الموقع الممتاز . فضلا عن أنها كانت تتعرض
لهجمات الأحباش الذين كانوا كثيرا ما يهاجمون مصوع ، وملحقاتها ،
ويحاولون قطع المياه عن حاميتها . ولذا فإن اضطلاع مصر بإدارة هذين
الميناءين كان بمثابة الحاجز المنيع ضد الطامعين فى البلاد الإسلامية أوربيين
كانوا أو أحباش .

وعندما تولى عباس الأول حكم مصر (١٨٤٨ – ١٨٥٤ م) رأى أن إدارة
ميناءى سواكن ومصوع لا يفيد مصر فى عملياتها الحربية فى شرق أفريقيا
لبعدهما عن المركزين الرئيسين للحكومة فى الخرطوم والقاهرة ، فى حين أنهما
يكلفان مصر الكثير من الجهد والمال ، كما أن بقاءهما فى يد مصر يسبب – فى
رأيه – الاحتكاك بالدول الاجنبية[1] ولذا فقد أخلت حكومة القاهرة سواكن
ومصوع فى أوائل عام ١٨٤٩ م ، ومن ثم أرسل والى جدة قوات تركية حلت
محل القوات المصرية فى هذين الميناءين .

---

(١) د . محمد فؤاد شكرى : مصر والسيادة على السودان – الوضع
التاريخى للمسألة – القاهرة ١٩٤٦ م ص ٢٨ – ٢٩

ونشط الطامعون فى هذه المناطق ، ولم تلبث بريطانيا أن جاءت بدعة مكنتها هى والدول الأوروبية من وضع أقدامهم على الساحل . وعندما أغفلت أمر الدولة العثمانية صاحبة الشأن ، وشرعت إغراء بعض شيوخ المناطق أو صغار أمرائها وسرعان ماتحالفت مع بعضهم،وحصلت منهم على صك بالتنازل عن بعض الأماكن التى فى حوزتهم وحذت فرنسا حذو بريطانيا.واستخدمت الدولتان فى ذلك التنافس الذى حل بين الحكام المحليين .

وعندما تيقنت الدولة العثمانية أن النشاط الفرنسى والبريطانى سوف يطيح بسيادتها فى تلك المناطق أرسلت بتعليمات إلى قائمقام مصوع بورتو أفندى بشأن العمل من أجـل تدعيم السيادة العثمانية فى تلك المناطق وراح القائمقام المذكور يغرى الأهـالى على التوقيع على عرائض يعلنون فيها تبعيتهم للباب العالى ،كما حثهم على رفع الراية العثمانية على الموانى ونجح فى ذلك دون مشقة فى ديسمبر من عام ١٩٦١م وأخذ الأهالى يعترفون بسيادة السلطان العثمانى .

ولقد كان هذا النشاط الذى أبرزه العثمانيون فى مطلع الستينات من القرن التاسع عشرفى ساحل البحرالأحمر الغربى مبعث إثارة النجاشىتيودور الذى أعرب عن سخطه وأعلن أن هدفه هو شن الحرب ضد العثمانيين لأن دينه وبلاده معرضان للخطر ، ولذلك فإنه سيحارب حتىالموت دفاعاعنهما ولم تفلح المحاولات التى بذلها قائمقام مصوع للتفاهم مع تيودور . وعلى ذلك كانت العلاقات بين الأحباش الأقباط وبين العثمانيين المسلمين أكثر توترا من ذى قبل ، وغدا إقليم مصوع والسمهر موضع تنازع بين العنصرين حتى تولت الحكومة المصرية الإدارية فى ميناءى سواكن ومصوع لتبدأ من جديد مرحلة هامة فى تاريخ تلك المنطقة الذى إمتـد نحو عشرين عاما من عام ١٨٦٥ وحتى عام ١٨٨٥ م .

وقبل أن نتعرض لدراسة هذه المرحلة فمن المأمول أن نطرح وجهة نظرنا

فى إختيار عنوان هذه الدراسة وهو « سياسة مصر فى مصوع وملحقاتها إبان الحكم العثمانى ١٨٦٥ - ١٨٨٥ م » ومدلول هذا الإختيار يدفعنا إلى تأكيد أن الإمتداد المصرى على ساحل البحر الأحمر الغربى فيما بين سواكن وحتى باب المندب ، لم يكن إمتدادا إستعماريا حتى يجنح البعض إلى الحديث عن « أمبراطورية مصرية » أو « الوجود المصرى » وهى مسميات لاتتفق مع الواقع الذى عاشه الامتداد المصرى الطبيعى فى تلك المناطق ، حيث أن هذا الامتداد كان فى أى وقت وبأى مقاييس عبئا إقتصاديا ، ولم يكن أبدا مصدرا مصادر الدخل للخزينة المصرية بل كان دائما عنصرا من أهم عناصر إستنزاف هذه الخزينة خاصة على عهد إسماعيل وخلفه توفيق .

كما أن مصر فى إمتدادها فى تلك المناطق كانت تمتد فى مناطق يقطنها غالبية من عرب مسلمين ، وسعى الكثير منهم إلى طلب الانضواء تحت الراية المصرية لدرء الخطر الأوربى الذى لم يكن يهدد مسلمى تلك المناطق فحسب بل يهدد الكيان المصرى أيضا ، ولذا فأن دوافع ذلك الامتداد كان يكمن فى أسباب الوحدة الطبيعية والسعى إلى التوصل إلى منابع النيل ووضعها تحت الادارة المصرية ، بسبب كل المخاطر التى قد تنجم عن وقوع هذه المنابع تحت سيطرة أى قوة من القوى الاستعمارية المتنافسة على قارة أفريقيا عامة ، وعلى تلك المناطق بصفة خاصة وقتذاك ، وما يترتب على ذلك من تهديدات إقتصادية وسياسية لمصر .

ومما لاشك فيه أن تقوية القبضة الاسلامية على ساحل البحر الأحمر الغربى وبخاصة على المنطقة التى عرفت فيما بعد بإسم أرتريا - له أهمية خاصة وعظمى لاستكمال السيطرة الاسلامية على ذلك البحر حيث إمتدت السعودية واليمن فى الجناح الشرقى منه وكان الامتداد المصرى وقتذاك فى جناحه الغربى .

ضم إقليم مصوع وملحقاته لمصر (١٨٦٥م):

أدركت الحكومة المصرية أهمية البحر الأحمر كطريق ملاحى ومن ثم اتجهت إلى التفكير فى إعادة سواكن ومصوع إلى سيادتها، وسعى خديو مصر إسماعيل باشا (١٨٦٣ — ١٨٧٩) لدى الباب العالى للموافقة على طلب ألحاق هذين الميناءين بمديرية التاكة (كسلا) كسابق عهدهما، وعددت حكومة القاهرة الأسباب التى ترى أنها توجب هذا الإجراء وأهمها: -

١ — أن العربان التابعين لمديرية التاكة يفرون مرة تلو الأخرى إلى سواكن ومصوع هربا من دفع ماعليهم من الأموال الأميرية، كذلك يفعل العربان التابعون الميناءين المذكورين الذين يهربون إلى الجهات الخالية بين الميناءين وبين أراضى التاكة وإلى حدود الحبشة مما يسبب خسارة فادحة للخزانة.

٢ - إن وجود هؤلاء الفارين فى تلك الجهات يغذى فيهم روح الفساد ويشجعهم على إحداث الشرور واقتراف المفاسد، وتركهم على ماهم عليه، يفسح المجال لحكومة أخرى كالحبش أن تكون آلة الإفساد والتحرش وأنه لا سبيل إلى توطيد الأمن فى تلك الجهات إلا بوضعها تحت إدارة واحدة وهى إدارة المصريين.

٣ - القضاء على تجارة الرقيق (النخاسة) ومنع الأجانب وغيرهم من استخدام هذين الميناءين للربح من وراء هذه التجارة المحرمة.

٤ — العمل على رقى هذه البلاد وعمرانها وتهذيبها.

وقد وعد إسماعيل باشا أن يدفع لخزينة جده سنويا ما كان الميناءين يدفعانه هما وملحقاتهما[١]. ولتحقيق رغبته هذه بذل إسماعيل باشا الرشوة

(١) الوثائق التاريخية لسياسة مصر فى البحر الأحمر ١٨٦٣ — ١٨٨٩م — جمع وتحقيق الدكتور / شوقى عطا الله الجمل، القاهرة ١٩٥٩م وثيقة رقم ٥٩ (٢٧ رجب ١٢٨١ هـ) ص ٢٩ — ٣٠

للسلطان وحاشيته ولتدعيم طلبه عاد لتأكيد أن بقاء ميناءى مصوع وسواكن بعيدين عن الإدارة المصرية تسبب عنه تدخل الأجانب فى شئونهما . وضرب الأمثلة لتوضيح الوسائل التى يتبعها هؤلاء الأجانب للتدخل فى شئون هذه الجهات كتدخلهم لإخلاء سبيل المحبوسين وكذلك نشاط البعثات الدينية الأجنبية ، ذلك النشاط الذى لا يقتصر خطره على الناحية الدينية فحسب ، بل تعداها إلى تدخل رجال هذه البعثات فيما هـو من شئون الحكومة والإدارة [١] .

وأمام قوة الحجج التى ساقتها الحكومة المصرية وفضلا عن أنها حجج واقعية ، وبعد أن درست الحكومة العثمانية طلب مصر ، أصدر السلطان عبد العزيز محمود الثانى (١٨٦١ - ١٨٧٦ م) فى مايو ١٨٦٥ م (ذى الحجة ١٢٨١ م) فرمانا بإحالة سواكن ومصوع إلى الإدارة المصرية ، وجاء فيه . بأن هذا من شأنه أن يكفل الرخاء لهذه الأماكن ، ويقضى على تجارة الرقيق ، ولكن على شريطة عدم خضوع هذين الإقليمين للحكم الوراثى ، ونص الفرمان أيضا على أن تدفع الحكومة المصرية مقابل ذلك ٢٥٠٠ كيس (الكيس أربعة جنيهات تركية) سنويا لخزينة جدة بالإضافة إلى خمسة آلاف كيس هى إيراد الجرك والملاحات حسب إيرادها فى سنة ١٢٨٠ هـ [٢] .

وقد تمكن إسماعيل فيما بعد أن يعدل فرمان إحالة سواكن ومصوع إلى الإدارة المصرية ، ففى فرمان تغيير الوراثة الصادر فى ٢ محرم ١٢٨٣ هـ (٢٧ مايو ١٨٦٦ م) جعلت الإحالة وراثية .

وكانت الحكومة المصرية قد كلف جعفر مظهر باشا وكيل حكمدار الأقاليم السودانية وقتذاك بتسلم الميناءين ، هذا على أن تسلم الإدارة المصرية

(١) نفس المصدر وثيقة ٩٦ (٧ ذى القعدة ١٢٨١ هـ) ص ٣١ .

(٢) نفس المصدر رقم ٩١٣٨ ص ٤٢ ، ٤٣ .

لسواكن تم فى أغسطس ١٨٦٥ م تسلم ميناء مصوع فقد تأخر مدة بسبب ثورة الجند فى مديرية التاكا ، وهى من ملحقات السودان القريبة من سواكن وبذا بقيت مصوع وملحقاتها فى أيدى العثمانيين بقية عام ١٨٦٥ م ، والشهور الأولى من عام ١٨٦٦ م الى أن تسلمتها الإدارة المصرية فى الثلاثين من مايو ١٨٦٦ م (٢٥ ذى الحجة ١٢٨١ هـ) .

سياسة مصر فى مصوع وملحقاتها ١٨٦٦ - ١٨٧ م) :

عمدت الحكومة المصرية إلى تخليص تلك المناطق من أى وجود أجنبى ليكون لها مطلق التصرف فى إدارتها ، لذ فإننا نجد أنها تدفع مبلغ ٥٨٣٤ جنيها لإحدى الشركات الفرنسية التى كانت تضع يدها على أرض عــد أو « عيط » بهدف تخليصها .

وتجدر الإشارة إلى التقرير المفصل عن حالة مصوع وقت تسلمها والذى رفعه محافظها حسن رفعت إلى الحكومة المصرية حيث ذكر اغتباط الأهالى بعودة الإدارة المصرية إلى ذلك الميناء ، وأخذ يصف أحوال مصوع فبدأ بذكر رداءة الحالة الصحية ، وانتشار عدة علل منها الحميات والكوليرا والجدرى ، والتى تؤدى بحياة الكثير من الأهالى لذا فإنه بدأ بالبحث عن مكان مناسب لإقامة الجنود ، كما كلف طبيب « البندر » بتخصيص طبيب لمعالجة الفقراء من أهل المدينة ، وتجهيز الأدوية لهم على حساب الحكومة ، واستئجار كوخ لمعالجة المرضى فيه ، وترتيب مأكولاتهم حسبما تسمح به الظروف وإعداد بعض المفروشات والملابس ليكون بصفة مستشفى مؤقت حتى يتم إنشاء مستشفى دائم بها . ثم تطرق حسن رفعت إلى الحديث عن مبانى المدينة ، وكيف وجدها آيلة للسقوط وأنه جرى إنشاء كوخ مؤقت لإقامة أمين الجرك ، وصار استئجار منزل من الأهالى لوضع التعيينات الخاصة بالجنود ، وشراء آخر ليكون مكانا للديوان ، وطلب المحافظ تدبير المال اللازم لإقامة المبانى الأميرية اللازمة ، وذكر حسن رفعت أيضا أن الإدارة المصرية اهتمت

بتوفير سبل العيش لمصوع فبدأت بانشاء مخبز ومطحن ، كما أعدت لوازم البناء الأمر الذي كان له أثره فى ترميم المبانى الأميرية وإنشاء مبان جديدة ، ثم أشار إلى الفوضى فى تحصيل الضرائب وكيف عمل على تنظيمها وتخصيص مرتبات للقائمين بشئونها ، وفيما يتصل بالأمن ذكر المحافظ أنه عمل على تنظيم القوة العسكرية ، وإنشاء نقط عسكرية جديدة فى نواحيها (١)

وقد إستحسنت الحكومة المصرية ما قام به محافظ مصوع ، وصدرت الأوامر بترتيب خط بحرى من مصوع لسواكن ، ومن سواكن للسويس ، بمعنى ربط الموانى العربية الإسلامية فى البحر الأحمر ، وتخصيص بواخر خاصة بها وتنظيم مواعيد هذه البواخر ، والتصريح بأخذ الركاب والبضائع به بالأجر ، ونقل موظفى الحكومة وعائلاتهم بالمجان . وإهتمت الحكومة المصرية بمصوع كميناء تفد اليه سفن كل الدول ومن ثم حثت محافظها على العمل لرفاهية السكان ، ودفعهم إلى الزراعة وتربية الأغنام ، وتشغيل عساكر الحكومة فى الزراعة فى أوقات فراغهم ، كما حثته على تصميم مبان جميلة للدواوين والمدرسة والمسجد والمستشفى ، ورصيف للميناء ، لتكون مبانى الحكومة فى جمالها أنموذجا للأهالى يحتذون به ، وأبدت الحكومة إستعدادها لإرسال بعض المواد التى يحتاج اليها محافظ مصوع فى أعماله العمرانية هذه (٢)

وأخذت مصر تقف أمام تدخل الأجانب بالسواحل الأفريقية المطلة على البحر الأحمر وخليج عدن ، بل إنها كانت تلفت نظر الباب العالى

---

(١) أنظر نص التقرير فى الحافظة رقم ٣٨ معية تركى وثيقة رقم ٢٢ (٦ محرم ١٢٨٤ هـ) ـ المصدر السابق من ص ٧١ ـ ٨١

(٢) نفس المصدر دفتر ٥٥٨ معية تركى ـ صورة من ترجمة المكاتبة م ٣ ص ١٢ قسم ثان فى ٣ شوال ١٢٨٣ هـ ص ٨٧ ـ ٨٩

نفسه إلى نشاط عملاء الأجانب على السواحل الأسيوية ، وعنـــدما علمت الحكومة من محافظ مصوع بوصول المدعو « سويكى » الإيطالى ومعه عائلته وأتباعه ومعداته بقصد التوطن فى جهات « سنهيت » لفتت نظر هذا المحافظ إلى عدم السماح لهذا الإيطالى بالتوطن لعدم استقامته ، ولابد أنه يخفى نيات فاسدة ، وراء طلب الإقامة فى جهة إستراتيجية كهذه(١) .

وأرسلت الحكومة المصرية بعثة علمية يرأسها بورمان الإنجليزى للبحث عن المعادن فى السواحل التابعة لمحافظه مصوع وملحقاتها(٢) كما عملت على البحث عن عيون لتوفير الماء لمصوع وما حولها وأرسلت الأدوات اللازمة لذلك العمل(٣) .

وكانت الحكومة المصرية قد أصدرت أوامرها إلى جعفر باشا صادق « حكمدار جهات التاكة وسواكن ومصوع وتوابعها » أن يقوم بالإصلاح والتنظيم فى دائرة حكمداريته الهامة هذه ، وأن يعين الموظفين والخدم اللازمين لضبط إدارة هذا الإقليم ، وأن يقابل السياح والمترددين باللطف ويعمل مافيه خير البلاد وعمرانها ، وأن يحكم بالعدل والإنصاف طبقا للقانون ، وأن يهتم بأن يصل البريد فى أوقاته المعينة دون تأخـــير ، وكذلك بتسهيل الطرق والمواصلات ، وأن يعنى عناية خاصة بأن تسود الطمأنينة ، ويستتب الأمن بين الأهلين . وكذلك بأن ينشىء المحطات فى المواضع الموجودة بها المياه ،

---

(١) نفس المصدر دفتر ٥٧٣ معية تركى ـ ترجمة الوثيقة ص١٧ فى١٣ شوال ١٢٨٥ هـ ص ٩٣

(٢) نفس المصدر دفتر ٥٧٢ معية تركى ـ الصحيفة ٢١٧ رقم ٥٤ (٣صفر ١٢٨٦ هـ) ص ٩٤

(٣) نفس المصـــدر دفتر ٥٢٧ معية تركى ص ٦٥ فى ٩ محرم ١٢٨٦ هـ ص ٤٤ - ٤٦

وأن يسير أبناء السبيل والمسافرين الوافدين من مصر إلى تلك الجهات على هيئة قوافل وتنظيم مرورها بحيث يؤذن لهم بالمرور كل شهر مرة أو مرتين .

وتجدر الإشارة إلى أن الحكومة المصرية كانت تعمد إلى تعيين أكفأ موظفيها فى تلك الجهات ضمانا لحسن سير العمل ، ولذا فإن جعفر باشا صادق لم يبق طويلا فى وظيفته إذ شملت حكمداريته الفترة من ١٨٦٥ ، ١٨٦٦ م . ثم اضطر إلى العودة إلى مصر لمرضه فصدر من الحكومة فرمانا بتولية جعفر مظهر باشا، حكمدارا عاما بدلا من جعفر صادق ولقد شملت حكمداريه مظهر باشا الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٨٧١ م وجاء فى أمر توليته « لما لوحظ فيه من القيام بمهام وظيفته بالصدق والإستقامة والعناية براحة الأهالى ومصالحهم والفصل فى شئون قضاياهم المدنية والجنائية بعين العدل والإنصاف » .

والجدير بالذكر أن الحملة البريطانية على أثيوبيا عام ١٨٦٧[1] . كانت قد أرغمت الحكومة المصرية على اتباع سياسة نشطة فى ساحل البحر الأحمر الغربى . ففى يوليو ١٨٦٧ م وبناء على أوامر الحكومة قام جعفر

---

(١) كان النجاشى تيودور (١٨٥٥ - ١٨٦٨ م) يريد إعادة مجد الامبراطورية الحبشية القديمة وتوسيع رقعة دولته بمحاولة الإستيلاء على مصوع وماحولها، وتطلع إلى كسب بريطانيا إلى جانبه باعتبارها دولة مسيحية كبرى ضد ما أسماه باعتداءات الأتراك والمصريين على بلاده ، إلا أن الملكة فيكتوريا لم تستجب لطلبات النجاشى نظرا لتحالفهما وقتذاك مع الدولة العثمانية ضد روسيا. كما رفضت الحكومة الفرنسية عروض النجاشى ، مما أثار غضبه وجعله يصب جام غضبه على أفراد البعثة التنصيرية فى بلاده بل واعتقلهم ومعهم كاميرون القنصل البريطانى ، ولم تجد بريطانيا بدا من أن تتخذ فى أغسطس ١٨٦٧ م قرارا بالتدخل العسكرى ضد الحبشة لتخليص الرعايا اوربيين .

مظهر بجولة فى تلك المناطق وقدم تقريره فى الثامن من أكتوبر من نفس العام ذكر فيه أنه خصص لشيوخ المناطق راتبا شهريا وأخذ يدعوهم أينما حل ويحثهم على الإعتراف بسيادة الحكومة المصرية ، كما قام بمصـالحة القبائل المتنازعة حتى يوصد الباب أمام عملاء الأجانب الذين كانوا يحاولون الإفادة من هذا التنازع ، وقام بتوزيع الأرزاق ليس على الحكام المحليين فحسب بل العلماء والفقراء أيضا ، كما وزع الرايات المصرية على القبائل التى إستقبلوهـا كما لو كانت رمزا للإسلام ومظهرا لالتئامهم تحت السيادة المصرية (١)

وغدت السواحل المصرية بفضل تلك الإجراءات فى مأمن من التدخل الأجنبى ، قد بذلت بريطانيا بعض المساعى لدى الحكومتين العثمانيـة والمصرية لكى تسمحا بمرور قوات الحملة البريطانية الموجهة ضد الحبشة عبر الأراضى العثمانية المصرية ، فوافق الباب العالى كما وافق إسماعيل على مرور هذه القوات عبر الأراضى الخاضعة للسيطرة المصرية . ومع أن الحكومة المصرية أمدت الحملة بكل مساعدة ممكنة إلا أن هذا الإتجاه الودى لم يمنع حكومة القاهرة من إتخاذ بعض الإجراءات الوقائية لحماية المصالح المصرية فى تلك المناطق ، فأرسلت تعزيزات عسكرية إلى سواكن ومصوع وعينت فى نوفمبر ١٨٦٧ م إسماعيل عبد القادر باشا محافظا على سواحل أفريقيا الشرقية .

ومما لاشك فيه أن مصر رغم أنها لم تجن مغنما مباشرا من الحملة البريطانية على الحبشة الا أن هذه الحملة هيأت لمصر ظروفا إستطاعت أن تؤكد أمام أعين بريطانيا حقوق سيادتها على الساحل الأفريقى للبحر الأحمر حتى باب المندب وتدعيما لتلك السيادة كونت أسطولا مصريا فى أوائل نوفمبر ١٨٦٧ بقيادة

---

(١) د . السيد رجب حراز ـ أفريقية الشرقية والاستعمار الأوربى ـ القاهرة ١٩٦٨ م ص ١٨٩ ـ ١٩٠

محمد جمالى بك ، ومنذ أوائل عام ١٨٧٠ م صدرت الأوامر إلى جمالى بالإبحار بالأسطول المصرى إلى شواطىء ذلك الساحل، مما أزعج السلطات البريطانية فى عدن . فقامت بنشاط مضاد للمصريين ، وبادر محمد شريف ناظر الخارجية فى أوائل يونيو ١٨٧٠ م بإرسال مذكرة إلى الكولونيل ستانتون Stanton قنصل بريطانيا العام فى القاهرة أكد فيها سيادة مصر على كل ساحل البحر الأحمر الأفريقى ، مؤكدا أن هذه الأراضى هى عثمانية آلت إلى مصر بمقتضى فرمان سلطانى ، كما أن مصر لاتزال تدفع جزية سنوية مقابل ذلك ، فلا يسع الحكومة المصرية أن تترك الحقوق الثابتة التى لها على هذه البلاد [١] .

وفى ربيع الأول ١٢٨٧ هـ أغسطس ١٨٧٠ م) فصلت محافظات مصوع وسواكن وبربرة وغيرها من الاقاليم السودانية المطلة على البحر الأحمر ، ومديرية التاكا ، عن حكمدارية السودان ، وشكل منها جميعا محافظة عرفت بـ « محافظة سواحل البحر الأحمر » وعين أحمد ممتاز محافظا لها باسم : « مدير عموم شرقى السودان ، ومحافظ سواحل البحر الأحمر » [٢] ، وشرع أحمد ممتاز يتنقل بين مدن الساحل من مصوع إلى مضيق باب المندب وتلك المنطقة تنزل بها قبائل الدنا كل ، وتعرف الآن بمديرية د نكاليا وهى إحدى مديريات أرتريا ، ونرى أن التقرير الذى كتبه ممتاز باشا فى ٢٤ / محرم ١٢٨٨ هـ (٢٦ مارس ١٨٧١ م) [٣] يعد من أهم التقارير عن هذه المناطق وإمكان إفادة

---

(١) د . محمد فؤاد شكرى . مصدر سبق ذكره ص ٤٩

(٢) الوثائق التاريخية لسياسة مصر - مصدر سابق ذكره وثيقة رقم ٢٥ ص ١٠٣

(٣) نفس المصدر - وثيقة رقم ٤١ (٢٤ محرم ١٢٨٨ هـ - ٢٦ مارس ١٨٧١ : ص ١١١ - ١١٦

الدولة الإسلامية الأفريقية منها وافادتها هى بالتالى من هذه الدولة وكان أهم ما جاء فى هذا التقرير أنه ذكر أن المشاجرات كانت ما تزال قائمة بين بعض أهالى تلك المناطق، وكان جمال بك قد عقد الصلح بينهم، على أن يقوموا بدفع دية من قتلوه، ولكن الاهالى التمسوا من الحكومة أن تدفع لهم هذه الدية ، فلم يتراجع ممتاز باشا فى ذلك ودفع الديه المطلوبة، كما صرف لهم بعض الإعانات لوضع حد لهذه المشكلات. كما أن الأهالى رحبوا بالعلم المصرى ورفعوه وكونوا حرسا خاصا من بينهم للمحافظة عليه نظير أجر سنوى . وإستطرد ممتاز باشا فى تقريره وذكر أنه نزل أرض رهيطة فى الثامن من ذى الحجة ١٢٨٧هـ وتقابل مع حاكمها المحلى الشيخ برهان محمد فصرف له متأخر مستحقاته، ورتب بعض العساكر من الأهالى لخفارة البيرق وحفظ الحدود وصرف لهم مرتباتهم لثلاثة أشهر مقدما، كما أعطى للشيخ المذكور صندوق بارود للإستعانة به فى رد العدوان على منطقته ثم توجه بعد ذلك إلى رأس عصب، ثم إلى بيلول ومنها إلى ميناء زولا ، وقد لفت النظر إلى أهمية هذا الميناء، حتى وصل إلى مصوع ، وتطرق إلى ذكر العمران الذى أخذ يعم فيها وأن الأهالى والتجار أخذوا يبنون بيوتهم بالأحجار ويبيضونها بالجير بعد أن كانت بالقش الذى كثيرا ما تسببت عنه الحرائق،وإقترح منح الأراضى فيها بدون مقابل لكل من يطلب زيادة العمران .

وتجدر الاشارة إلى أن هذه الرحلة التفقدية التى قام بها ممتاز باشا . كان لها أثر طيب فى نفوس الأهلين فى تلك المناطق وتشير إحدى الوثائق (١) إلى أن زعماء وحكام الجهات المحيطة بـ « بيلول » وهى إحدى المدن الرئيسيه فى مديرية « تكاليا » إتصلوا بالسلطات المصرية

---

(١) محفظة ١٩ بحر برا مكاتبة رقم ٣٦ فى ٢٥ رجب ١٢٨٧ هـ أنظر ماجاء بصددها فى الوثائق التاريخية لسياسة مصر — وثيقة ٢٨ ص ١٠٨

وأكدوا أنهم من المسلمين ولديهم من الخيل والرجال جمله ، وأعربوا عن ارتياحهم لاتساع ملك الدولة العلية . وعن استعدادهم للخضوع للإدارة المنظمة الحديثة التى جاء المصريون بها ، واستعدادهم للمساهمة فيها بكل أمكانيـــاتهم .

ويدل ذلك على مدى مابذله المصريون فى تلك المناطق من جهد حضارى ومالى مما كان له أثره الواضح فى عمرانها واستتباب الأمن فيها لقد اعتبرت الإدارة المصرية هذه المناطق تمثل عمقا طبيعيا وحضاريا لمصر الأم ، ولذلك فقد بذلت لها الكثير ، فضلا عن أن المصريين – كعادتهم – سلكوا مسلكا طيبا فى تلك المناطق وقد شهد بذلك فرح غالبية الأهالى وأسراعهم فى الانطواء تحت مظلة هذا الحكم رغبة فى تمتعهم بما كان يتمتع بهغيرهم فى تلك المناطق من أمن ورخاء . إلا أن قبول بعض ذوى النفوس الضعيفة منهم للعروض التى قدمتها الدول الأوربية عن طريق عملائها . والتى صحبتها منح مالية مغرية أدى إلى استغلال الخلافات التى كانت تنشب بين الأهالى بعضهم ببعض وأخذوا يعملون على توسيع الفجوة فيما بينهم خصوصا وأن العصبيات القبلية كانت على أشدها ، وأن خمدت حينا فإنها كانت تشتعل فى أحايين كثيرة . وكانت الحكومة المصرية تبذل قصارى جهدها فى توحيد الكلمة فى تلك المناطق ، وعملت على تدعيم إدارتها فيها ، فعمدت إلى الغاء حكمدارية السودان ومحافظة عموم سواحل البحر الأحمر وتقسيم تلك المناطق إلى محافظات مستقله لتصبح قبضة الإدارة فيها قوية .

ففى أغسطس ١٨٧١ م (١٥ رجب ١٢٨٨ هـ) عين فرنز منزنجر Wermer Munzinger[1] محافظا لمصوع وملحقاتها وجاء فى أمر تعيينه أن المأمول

---

(١) كان يشغل من قبل قنصل فرنسا بمصوع ، وهو سويسرى الأصل ، وقد ظل فى وظيفته كمحافظ لسواحل البحر الأحمر حتى قتل فى عام ١٢٩٢هـ .

من المولى عز وجل أن هذه التشكيلات الجديدة ستعود بمنافع وحسنات كثيرة على تلك الجهات وأن تكون باعثة لازدياد وكمال عمرانها[1] وفى أبريل ١٨٧٢م (أوائل المحرم ١٢٨٩ هـ) وحدت مصر أدارة محافظتى مصوع وسواكن، وجعلت منزنجر بك محافظا عاما لها ثم أحالت إليه إدارة مديرية التاكة وسمى بـ مدير عموم شرقى السودان ومحافظ سواحل البحر الأحمر وعين أراكيل بك محافظا لمصوع وعلاء الدين بك وكيلا للمحافظة.

وأوصى منزنجر باشا فى الثانى عشر من ديسمبر ١٩٨٢م بإقامة نقط عسكرية فى الجهات الساحلية حتى باب المندب، وذلك وقفا لنشاط عملاء الدول الأجنبية الذين جاءوا يسعون إلى الصيد فى الماء العكر، وتطلب الأمر اختيار نقط مراقبة يمارس منها رجال الأمن مهمتهم، والمحافظة على السلم بين الأهالى على طول هذه السواحل، ولم تعارض الحكومة المصرية فى ذلك بل أصدرت أمرها فى يوليو ١٨٧٢ م باختيار رضوان بك سوارى وأبور الصاعقة باضطلاع بهذه المهمة. كما أصدرت الحكومة أمرا بتعيين مهندس من ضباط أركان الحرب للإقامة الدائمة بمحافظة مصوع، والقيام بالأشغال العامة.

وعملت مصر على تحسين الأسواق فى تلك الجهات فأنشأت الطرق وشجعت الأهالى على المجىء بمتاجرهم إليها. وكانت التجارة حرة من كل قيد، كما أهتمت بصحة الأهلين فى تلك النواحى[2] ومما يدل على مبلغ ماوصلت إلية حالة هذه الجهات فى ظـــل الإدارة المصرية من الاستقرار والأمن والازدهار الاقتصادى أن عدة قبائل عربية قد نزحت من رافح وينبع لتلك الجهات بقصد التوطن والزراعة ورعى المواشى[3].

---

(١) الوثائق التاريخية — وثيقة رقم ٤٥ ص ٢٢ — ١٢٣.

(٢) للمزيد من التفاصيل انظر المصدر السابق — وثائق أرقام ٤٧ — ٤٩ — ٥٠ — ٥١ من ص ١٢٤ إلى ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق وثيقة رقم ٥٥ ص ١٢٧.

نشاط عملاء الأجانب والأحباش ورد فعل الحكومة المصرية (١٨٧٠ - ١٨٧١ م) :

فى مستهل هذه الدراسة تحدثنا عن الأهمية الاستراتيجية لتلك المناطق التى عرفت فيما بعد باسم أرتريا , وكيف أن عملاء الأجانب ، تربصوا بهـــا الدوائر ، وأخذت وفودهم تتوالى على تلك المناطق يبدون رغبتهم فى شراء أراضى أو فتح متاجر أو القيام بنشاط صناعى أو خلافه ، وبعد أن كانوا يتبعون طرقا غير مشروعة بالشراء مثلا من لا شأن لهم بالأراضى، كصيادى السمك ، أو من أحد المشايخ بصفه رسمية ، أخذ الشراء وأمتلاك الأجانب طريقا رسميا صرحت به الحكومة أسوة بمـا هو متبع فى مدن القطر المصرى دون مراعاه لظروف تلك الاقاليم النائية المعرضة لحيل الأجانب وأطماعهم ولمـا تكاثر عدد الأجانب فى تلك الجهات أستدعى الأمر تعيين قناصل خاصه للدول البحرية والتجارية فيها ، وبدأ هؤلاء القناصل يزجون بأنفسهم فى الأحوال الداخلية والخارجية لهذه الأقاليم .

ومشكلة عصب تعطينا صوره واضحة لبعض الوسائل والأساليب التى اتبعتها أحدى الدول الأجنبية وهى إيطاليا لوضع يدها على المناطق الهامة فى شرق أفريقيا على وجه الخصوص وترجع نواة النفوذ الإيطالى فى تلك المناطق إلى النشاط التنصيرى فى هذه الجهات ، ومن أشهر المنصرين الذين لعبوا دورا بارزا فى هذا المجال القس جوزيف سابيتو **Giuseppe Sapetto** حيث استطاع هذا القس أن يتصل بشيخ قبالة رهيطة « برهان بن محمد » وبغيره من زعماء الدناكل فى نوفمبر ١٨٦٩ م ووفق فى أن يشترى يستأجر باسم شركة روبانيتو الايطالية **Rubbattino Steamfahipe Company** جهات واسعة من خليج عصب ورفع عليها العلم الايطالى فى ١٣ مارس ١٨٧٠ م .

ولما علم الشيخ أبو بكر إبراهيم شحيم حاكم زيلع بأمر تلك الصفقة

أوعز الى الشيخ برهان بالتوجه إلى عصب للاحتجاج على تلك الصفقة وليبلغ النصرانى « سابيتو » بأن الأراضى التى اشتراها خاضعة للسلطان العثمانى، وليس لأحد سلطة عليها ، أو حق التصرف فيها .

و كان وكيل المحافظة علاء الدين باشا قد أحنقه نزول الايطاليين بعصب فأرسل فى إبريل ١٨٧٠ م - دون علم الحكومة المصرية - إحدى السفن الحربية تقل فصائل من الجند لاتخاذ اللازم ، ونزل القائد ومعه بعض الجنود وأخذوا فى البحث عن مشايخ الدناكل الذين تعاقدوا مع سابيتو ، ثم اقتحم الكوخ الخشبى الذى كان الاخير قد أقامه هناك كمكتب لشركة روباتينو وأنزل العلم الايطالى ورفع العلم المصرى وترك فى حراسة المكان بعض الجنود للحراسة .

وعلى ذلك تكون السلطات المحلية المصرية قد أخذت بزمام المبادرة وتصرفت بإيجابية فى حين أن الحكومة المصرية اكتفت بتقديم الاحتجاجات ، ففى السابع والعشرين من مايو ١٨٧٠ م أبلغ شريف باشا ناظر الخارجية دى مارتينو De Martino القنصل الايطالى العام فى القاهرة أن الخديوى كلفه بالاحتجاج على التعدى الواضح على سلامة الأراضى المصرية .

وشفع شريف باشا هذا الاحتجاج بآخر مكتوب سلمه فى أول يونيه إلى دى مارتينو اكد فيه أن الأراضى التى احتلتها شركة روباتينو الايطالية تابعة للحكومة المصرية ، ومن ثم فإن هذا البيع باطل . وذكر أن الحكومة المصرية لاتمانع فى منح الشركات الملاحية التى تبحر سفنها إلى الشرق الأقصى حق استخدام الأراضى التى ترى أنها فى حاجة إليها ، وأنما يكون هذا بصفة تأجير ، وبمقتضى الشروط التى تضعها الحكومة المصرية نفسها وتلتزم هذه الشركات بها .

إلا أن الحكومة الايطالية أغفلت الوضع القانونى لمسألة عصب ، وكتب

وزير خارجيتها فى ٢٦ يونيو إلى قنصله فى القاهرة أن على الحكومة المصرية أن تبصرنا بالحق الذى يمكنها بمقتضاه أن تعارض أمتلا كا وافق عليه الذين يحتلون الأرض فعلا فى تلك البقاع التى يتمتع فيها الأهالى الوطنيون باستقلال تام ، ثم أضاف متسائلا : أن بائع أو مالك الأرض يضمن ما يتيح للمشترى أو المستأجر فهل مصر قادرة على أعطاء هذه الضمانة لشركة روباتينو ؟ وهل فى مقدورها أن تتكفل بالعمل على مراعاتها واحترامها ؟ كما احتجت أيطاليا على ما قام به محافظ مصوع ضد مكاتب الشركة الايطالية .

ومع أن شريف باشا والخديوى إسماعيل قد نفيا علمهما بما قام به محافظ مصوع الا أن الخديوى وكان وقتذاك فى الآستانه استنكر أحتلال إيطاليا لساحل خليج عصب وأعلن عدم شرعية الاستيلاء على أراضى خاضعة للسيادة العثمانيـــة(١) .

وظلت مصر ترفض تحمل مسؤولية الحوادث التى قد تنجحم عن إستخدام لسلطتها على أراضيها وتحت ظل علمها ، وأبلغت مصر إيطاليا أنها تنتظر منها ردا بشأن عصب ، وأظهرت تحفظها وأحتجت رسميا على أى أعتداء يقع على أراضيها ، وأعلنت أحتفاظها بكل حرية للعمل ، وبكل مالديها من وسائل وقوة لاجبار الآخرين على الاعتراف بحقوقها وخصوصا بعدما حاولوا تناسيها .

وظلت الأمور عند هذا الحد لمدة عشر سنوات تقريبا منذ نهاية عام ١٨٧١م وحتى بداية عام ١٨٨٢ م سكت فيها كل من الطرفين عن أثارة موضوع عصب وواصلت مصر سياستها فى هذه المناطق من تعيين شيوخ النواحى على طول الساحل ودفع رواتبهم ، وأرسال سفنها الحربية لزيارة تلك المناطق :

(١) د . السيد رجب حراز - أرتريا الحديثة - ص ٨٦ - ٨٧ .

ربط الممتلكات المصريه فى ساحل البحر الأحمر الغربى (١٨٧١-١٨٨٠م):

عمدت مصر إبان هذه الفترة على ربط الممتلكات المصرية فى ساحل البحر الأحمر الغربى بعضها ببعض، ووجدت أن ضم إقليم بوغوص - الواقع بين التاكا ومصوع، مديرية الحماسين الآن، سيقضى على تجارة الرقيق فى السودان الشرقى، فضلا عن أنه سيدعم سلطة مصر فى تلك المناطق، ويمنع الأحباش من الإغارة على حدود البلاد ونشر الفوضى فيها، وتمكنت الحكومة المصرية من ضم هذا الإقليم فى ٢٥ يونيو ١٨٧٢ م، وصارت تتطلع لضم بقية إقليم الحماسين لكى تجعل عند نهر مأدب خط الحدود الفاصلة بين الأراضى المصرية والأراضى الحبشية.

وكان نجاح الحكومة المصرية فى ضم هذا الإقليم، دافعا لأن يتقدم بعض الأهالى فى المناطق المحيطة به إلى منزنجر باشا يطلبون إليه أن يضم بلادهم إلى مصر كما فعل الشىء نفسه أهالى الحماسين وبعض زعماء الدناكل بالمناطق الداخلية.

وفى أوائل عام ١٨٧٣ م أبدت الحكومة المصرية رغبة أكيدة للتوصل إلى تسوية سلمية مع الأحباش بشأن الحدود بين البلدين، ولكن وجدت صدودا من نجاشى الحبشة، فانصرفت مصر إلى ربط موانى البحر الأحمر بعضها ببعض وبشرق السودان من جهة أخرى، وذلك بمد خطوط التلغراف من كسلا إلى مصوع، ومن مصوع إلى سواكن ثم إلى برنيس وإنشاء ثلاث رياض للأطفال، فى سواكن ومصوع وبوغوص، وبناء جامع مستقل فى بوغوص، وتعمير الكنيسة الموجودة بتلك الجهة أيضا.

وخطت السياسة المصرية خطوة أخرى عندما أحال الباب العالى زيلع - التى كانت تخضع له مباشرة - الإدارة المصرية فى يوليو ١٨٧٥ م مقابل ١٥,٠٠٠ جنيه تركى سنويا. وغدا الساحل الأفريقى كله فى حوزة مصر التى لم تلبث

أن اتخذت من زيلع قاعدة للحملة التى أرسلتها لفتح هرر[١] .

ولكن سرعان ماجدد الأحباش إدعاءاتهم بتبعية ساحل البحر الأحمر الغربى لهم ، وكرروا اعتداءاتهم على قبائل الحماسين بين كرن وعيلات Ailet واضطر الأهالى إلى الفرار طلبا للنجاة . وهدد الأحباش فى أغسطس ١٨٧٠م بعبور الحدود إلى الأراضى التى تديرها مصر ومن ثم اضطرت مصر على كره منها إلى أن تدخل الحرب ضد الحبشة بهدف حمـــاية الحدود من إغارات الأحباش ولكن الخديو إسماعيل باشا أخطأ فى مهاجمـة الحبشة عسكريا ، وظهر خطأه حين عهد لقيادة حملاته العسكرية إلى بعض الضباط الأجانب الذين كانوا يعملون فى خدمة الدولة المصرية. ففشلت الحملة الأولى التى كانت بقيادة ارندردب Arendrup الدانمركى حيث تغلب عليها الأحباش فى ١٨ نوفمبر ١٨٧٥ م ، وفشلت كذلك الحملة الثانية التى قادها منزنجر باشا . وفى

---

(١) هى سلطنة إسلامية مستقلة كانت تحت حكم محمد بن عبد الشكور الذى اتصف بالظلم واحتكر لمصلحته الخاصة تجارة البلاد، ولذا بات إخضاع هذه السلطنة ضرورة للقضاء على تجارة الرقيق ، وفتح هذه الأراضى للتجارة المشروعة ، وتجدر الإشارة إلى أن غالبية سكان السلطنة والذين يبلغ تعدادهم ٠٠٠ر٣٠ نسمة استنجدوا بخديو مصر وسألوه أن يضم بلادهم ، وأن يرسل من قبله واليا بدل سلطانهم الطاغية ، واستطاع محمود رءوف باشا ومعه بعض القوات أن يفتح هرر فى الحادى عشر من أكتوبر ١٨٧٥ م ، ورفعت الراية المصرية عليها ، وسلم حاكمها مختارا وأبدى رغبته فى أن يكون تحت طاعة الحكومة الخديوية ، وأن تكون هرر له ولذريته من بعده تحت السيادة المصرية ، ولكنه تآمر بعد ذلك ، ولم يلبث أن اغتيل وراح رءوف باشا يقيم أسس الحكومة الجديدة ، ويشجع الأهـالى على الزراعة والتجارة المشروعة .

الخامس من ديسمبر من نفس العام صدرت الأوامر إلى راتب باشا سردار الجيش المصرى بالتوجه إلى مصوع بغرض استعادة هيبة الجيش المصرى وبالتالى سمعة الحكومة الخديوية وحماية حدود البلاد من أعمال الحبشة العدوانية .

وفى أثناء ذلك كان أهالى الحماسين وأكلى قوزاى يتطلعون بأبصارهم نحو مصر ويحدوهم الأمل فى أن تنقذهم من استعباد نجاشى الحبشة يوحنا الرابع.

وفى الخامس والعشرين من يناير ١٨٧٦ م بدأت الحملة المصريه زحفها من مصوع نحو الجنوب حتى وصلت إلى قرع (تبعد ثمانين ميلا عن مصوع) ونجحت فى صد هجوم مفاجىء للاحباش بل وأرغمهم على التقهقر ومالبث أن أرسل النجاشى فى الثالث عشر من مارس ١٨٧٦ م إلى راتب باشا يعرض عليه الصلح وعقد هدنة ، ولكن المفاوضات بين الطرفين لم تسفر عن شىء لإصرار يوحنا على أن تخلى مصر إقليم بوغوص ، وكل ساحل الدناكل ، ودفع تعويض عن إضرار الحرب .

وعلى أية حال فإن كان هذا الجزء الخاص بفرض كلمة الخديوى على الحبشة عسكريا قد فشل ، إلا أن أحدا لم يناقش حقوق مصر الإقليمية على الساحل الأفريقى للبحر الأحمر ، بل إن بريطانيا اعترفت بسيادة مصر على كل الساحل وذلك فى الاتفاقية التى وقعها الطرفان المصرى والبريطانى فى السابع من سبتمبر ١٨٧٧ م[1] .

تجدد النشاط الإيطالى فى مصوع وملحقاتها (١٨٨٠ - ١٨٨٥ م) :

أتاحت الظروف الاستثنائية التى اجتازتها مصر فى أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات من ق ١٩ الفرصة أمام الأطماع الإيطالية لمتابعة نشاطها الاستعمارى فى

---

(١) د . محمد فؤاد شكرى . مصر والسودان . تاريخ وحدة وادى النيل السياسية فى ق ١٩ القاهرة ١٩٥٨ م ص ٤٤ - ١٤٥ .

ساحل البحر الأحمر الغربي، ومما لاشك فيه أن تقرب منا بك عاهل شوا من إيطاليا من جهة، وازدياد النفوذ الأجنبي فى شئون مصر وتقييد سلطة الخديو إسماعيل وعزله فى النهاية (يونيو ١٨٧٩ م) من جهـــة أخرى قد شجع إيطاليا على تجديد نشاطها فى تلك المناطق .

وما لبث أن عاد مرة أخرى الداعي الإيطالى القس سابيتو إلى ساحل خليج عصب موفدا من قبل شركة روباتينو ليجدد ما انقطع منذ عشر سنوات تقريبا ولشراء المزيد من الأراضى بحجة استخدامها للأغراض التجارية . ونجح سابيتو فى إبرام بضع إتفاقيات جديدة كان أولها بتاريخ ٣٠ ديسمبر ١٨٧٩ م . مع الشيخ برهان عمده رهيطه ، حصلت الشركة المذكورة بموجبه على جزر أم البقر ومجموعة الجزر المسماه درماكيا Darmakia ثم نشط سابيتو فى عقد الاتفاقيات خلال عام ١٨٨ م .

وقدم على رضا باشا محافظ سواحل البحر الأحمر احتجاجا شديدا على التصرفات التى قام بها القس الإيطالى[1] .

واقترح القنصل البريطانى بالقاهرة السير إدوارد مالت بناء على تعليمات حكومته أن ترسل مصر سفينة حربية لرفع الراية العثمانية على خليج عصب إلا أن الحكومة المصرية لم تأخذ بهذا الاقتراح وآثر ناظر الخارجية مصطفى فهمى باشا أن تصدر الحكومة المصرية احتجاجا رسميا على نزول الإيطاليين فى عصب[2] .

ولكن إيطاليا مضت قدما فى طريقها ، وخرجت بعثة إيطالية من عصب

---

(١) الوثائق التاريخية لسياسة مصر . وثيقة رقم ٢٦ ديسمبر ١٨٨٠ م ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٢) وثائق الخارجية البريطانية

نقلا عن د . السيد خراز — أرتريا الحديثة ص ١٢٤

لاجتياز بلاد الدناكل والبحث عن طريق تجارى يربط عصب بهضبة الحبشة، وارتكبت هذه البعثة من أعمال العنف ما أثار فزع الأهالى الذين أعدوا كمينا فى الخامس والعشرين من مايو ١٨٨١ م تضوا فيه على أفراد البعثة الإيطالية، وعرفت تلك الحادثة بمذبحة « بيلول » وبالطبع احتجت الحكومة الإيطالية، وانتهزت الحكومة المصرية تلك الحادثة ، وقدمت فى السادس من يوليو ١٨٩١م إلى إيطاليا مذكرة احتجاج ضد شركة روباتينو التى استولت على عصب متجاهلة حقوق السيادة المصرية على لك المناطق بموجب الفرمانات السلطانية التى أصدرها الباب العالى[1] .

ومنذ صيف عام ١٨٨١م رأت وزارة الأحرار البريطانية برئاسة جلادستون أنه من الأفضل ترك الإيطاليين وعدم التعرض لنشاطهم وذلك حتى لاتتاح الفرصة أمام عدونهم اللدودة فرنسا لكى تسيطر على الساحل الأفريقى . إلا أن الحكومة المصرية ظلت متمسكة بحقوق سيادتها .

ومن ثم ناشدت إيطاليا حكومة بريطانيا أن تتدخل للتوصل إلى اتفاقية مع الحكومة المصرية بشأن عصب ، وأبدت استعدادها لقبول أية شروط فيما عدا إخلاء عصب وقدمت مسودة لتلك الاتفاقية فى التاسع من أكتوبر ١٨٨١ م[2] ولكن فى ديسمبر من نفس العام أعلنت الحكومة المصرية على لسان ناظر خارجيتها أن الخديو يرفض الاتفاقية وأنه لامانع من عقد اتفاقية مماثلة مع شركة روباتينو بمنحها أراضى عصب وامتيازات تجارية ويحتفظ لنفسه بالسيادة على منطقة عصب .

وحاولت بريطانيا الضغط على الحكومة المصرية لقبول الاتفاقية التى

---

(١) نفس المصدر .
نقلا عن د . حراز ـ أرتريا الحديثة ص ١٣٣ .
(٢) نفس المصدر .

عرضتها إيطاليا ، ونشط إدوارد ماليت قنصلها في القاهرة وأخذ يشرح له لدوائر الخارجية المصرية كيف أنه ليس لمصر القدرة على زحزحة الإيطاليين من عصب ، فإنه من المستحسن تنظيم هذا الاحتلال باتفاقية رسمية[1].

وجرت محادثات طويلة بين مصر والباب العالى حول مشكلة عصب ، وأرسل الأخير يلوم حكومة مصر على سكوتها هذه المدة الطويلة محاولا أن يلقى التبعية عليها ، وعرض عليها إبداء رأى إثنين :

١ - أن تعمل الحكومة المصرية على المحافظة على المنطقة المذكورة باعتبارها من أملاك الدولة العلية التى لا يمكن التفريط فيها بحال من الأحوال مع الاهتمام بألا يسمح للايطاليين بتوسيع حدود الأراضى التى تحت أيديهم.

٢ - أو يعقد اتفاق بين الدول الثلاث على ألا يتخذ الإيطاليون المنطقة المذكورة قاعدة حربية ولا يتوسعوا فيها كاقتراح الحكومة البريطانية .

وأبدى الخديوى توفيق رأيه بقبول الصورة الأولى وذكر أنه ليس من حق المشايخ بيع شيء من أملاك الحكومة ، فتصرفات الحكومة الإيطالية عارية عن الصفة الشرعية ، ولاسيما وأنها تدخلت فى المسألة لمساندة الشركة الايطالية ، ونقلت المسألة من نطاق الخصوصية المتعلقة بشركة إلى دائرة سياسية وأن أول نتيجة تترتب على هذا هى إقامة نفوذ أجنبى فى البحر الأحمر ، المعروف عنه أنه بحر عثمانى منذ مدة طويلة[2] .

وإبان شهر فبراير ١٨٨٢ اجتمع مجلس الوزراء العثمانى بالآستانه لبحث مسألة عصب ، وأصدر قرارا خطيرا مفاده بأن اتفاقية عصب المقترحه يجب

---

(١) د . جلال يحيى مصدر سبق ذكره ص ٢٧٩

(٢) الوثائق التاريخية لسياسة مصر - وثيقة رقم ٧٨ مارس ١٨٨٢ م ص ٨٢ - ١٨٤ .

أن تقبـل من جانب مصر ، إلا أن الباب العالى لايستطيع أن يفرضها على الخديو فرضا . (١)

ولكن مصر حافظت على موقفها برغم ظروفها الدقيقة ، فى ذلك الوقت ، وإجتمع مجلس النظار فى ٢٥ مارس ١٨٨٢ م وحضره الخديو ، وناقش المسألة ورفض المجلس الموافقة على مشروع الإتفاقية الإيطاليه وكرر إستعداده للتفاوض مع شركة روباتينو أو أى شركة أخرى لها أغراض تجـــارية . وأعلن محمود باشا سامى البارودى رئيس المجلس أنه ليس من سلطة مصر عقد مثل هذه الاتفاقية، إذ أن الفرمانات تنص على سلامة أراضى الدولة وضرورة المحافظة عليها . وحتى إذا ما قبلت الحكومة مثل هذة الاتفاقيـة فإن مجلس النواب سيرفضها .

أما إيطاليا فإنها أعلنت بأنها فى غير حاجة لموافقة مصر على إنشاء مستعمراتها فى البحر الأحمر وأنها مصممة على الاحتفاظ بالموقف الذى إكتسبته بحقوق لايمكن الطعن فيهـا ، وأنها غير مرتبطة بالتعهدات التى كانت قد عرضتها من قبل ، وأنها ستحافظ على حقوقها المشروعة !! (٢)

ومما لاشك فيه أن تصفية الثورة العرابية ووقوع مصر فى قبضة الاحتلال البريطانى منذ دخول القوات البريطانية فى القاهرة فى ١٥ من سبتمبر ١٨٨٢ م قد أتاح لايطاليا الفرصة لدعم مركزها ليس فى منطقة عصب بل إحتلال المزيد من الأراضى فى هذه المناطق .

وغنى عن القول أن سنوات ١٨٨٢ - ١٨٨٥ م لم تشهد فقط إحتلال

---

(١) د . السيد رجب حراز - أرتريا الحديثة ص ١٤٦ .

(٢) د . جلال يحيى - مصدر سبق ذكره ص ٢٩٠

بريطانيا لمصر ، بل كذلك لأجزاء من ساحل البحر الأحمر الغربي حتى سواكن جنوبا .

ولذا فإن الحكومة المصرية كانت قد أبدت في مطلع ١٨٨٣م إستعدادها للاعتراف بالممتلكات الايطالية في عصب شريطة عدم توسيع رقعتها باعتبار أن ذلك يتعارض مع حقوق الخديوي المعترف بها. وتؤدى إلى إثارة منازعات لانهاية لها، وتشجيع دول أخرى على الدخول في إرتباطات مشابهة مع صغار المشايخ في ساحل الصومال. وفي هذا الوقت إشتدت الثورة المهدية في السودان. وجرت الاستعدادات لإخلاء الساحل شمال عصب .

وفي أواخر اكتوبر ١٨٨٤ م تشمر سيد حاكم سواكن إلى "قاهرة بأنه عزم على أن يسحب القوات المصرية النظامية من بيلول بالقرب من عصب ، وكذلك من أرافلى ، إحدى مدن مديرية أكلى قوازى الآن ، بدعوى أنهما تكلف نفقات كثيرة رغم قلة أهمية هذين المكانين ، وتساءل هل يسلم بيلول وأرافلى للمشايخ المحليين؟ فكانت إجابة نوبار باشا رئيس مجلس النظار وقتذاك أن الحكومة المصرية تفضل تسليم هاتين المنطقتين إلى المشايخ المحليين وليس للأحباش ، ولكنه ، أعرب عن رغبته في عدم الانسحاب من أى منهما قبل الاتصال بالباب العالى - إلا أن خطوات الحكومة الايطالية كانت أسرع ، إذ تمكنت الحامية الايطالية من إحتلال ميناء بيلول في ٢٥ يناير ١٨٨٥ م — وأبرق الخديوي توفيق في اليوم نفسه إلى الصدر الأعظم أن الحكومة المصرية لا تستطيع أن تعزز حاميتها هناك أو تتخذ أية وسائل لمنع إحتلال الايطاليين لبيلول وأن سفنا إيطالية أخرى لا تعرف وجهتها تعبر قناة السويس وتقاعست الدولة العثمانية ولم تلق بالا لهذا الموضوع . واهتبلت الحكومة الايطالية تلك الفرصة خاصة وأنها وجدت تشجيعا من بريطانيا وصح عزم ايطاليا على احتلال

مصوع زاعمة أنها خطوة ملحة لتوطيد الملاحة فى البحر الأحمر وأن الراية العثمانية ستترك مرفوعة على مصوع .

وتذرعت ايطاليا بمقتل الرحالة الايطالى جوستافو بيانكى J. Bianchi على أيدى أفراد من الدناكل هذا بالاضافة إلى موقف رئيس النظار نوبار باشا قد شجعهم على إحتلال مصوع إذ أنه حين وصله المذكره الايطالية فى أول فبراير ١٨٨٥ م عن مدى إستعداد حكومته لضمان الرعايا الايطاليين على سواحل البحر كان رده أن حكومته قد لفتت نظر الباب العالى إلى حالة الفوضى والاضطراب التى تسود الاقليم وهكذا تعاون رئيس النظار الأرمنى مع الأجانب على وضع الدولة فى موقف لاتحسد عليه ، وضعها أمام الأمر الواقع وحرمانها من عناصر الدفاع عن حقوقها الاقلية .

فأسرع الصدر الأعظم بالكتابة إلى الخديوى ، ووصلت الأوامر فى الثالث من فبراير ١٨٨٠ م محذرة إياه بالموافقه ولو ضمنا على إحتلال الايطاليين لمصوع أو سحب الحامية المصرية الموجود منها إلا أن نوبار باشا إهتم بذلك الجزء الشكلى من الأوامر دون أن يحاول تطبيق روح هذه الأوامر . ومضت إيطاليا قدما فى إحتلال مصوع وجردت الحاميه المصريةمن أسلحتها وطردتها واضطر الخديوى توفيق إلى إبلاغ الباب العالى بهذا الأمر ورفض الاعتراف بأى تهاون مع الايطاليين أو على أعمالهم فى مصوع . وراح السفير العثمانى لدى بريطانيا يحتج على نزول القوات الايطاليـة فى مصوع مهددا بعزم الباب العالى على إستخدام القوة المسلحة لطرد الايطاليين ليس من مصوع فحسب بل من ساحل البحر الأحمر الغربى برمته ، مما قد يؤدى إلى نشوب الحرب بين تركيا وإيطاليا . ونصحت الحكومة البريطانيـة السفير العثمانى بأن يسوى الخلافات بالطرق الودية . وساد الهياج فى تركيا وسرت الشائعات بأن الحكومة قد أصدرت أوامرها لثلاث بواخر بالاستعداد للتوجه إلى البحر الأحمر لارغام إيطاليا على إخلاء المناطق التى احتلتها إلا أن الباب العالى

إستمر فى تقديم إحتجاجاته حتى بعد أن بدأت إيطاليا فى أوائل مارس ١٨٨٥م الزحف على المواقع الداخليـة فى مصوع وأرغمت الحامية المصرية فيهـا على مغادرتها فى أوائل ديسمبر ١٨٨٥م وبذلك تقلص الحكم المصرى فى تلك المناطق وأصبح قاعده إستراتيجية هامة ودعامة أساسية يستند اليها الايطاليون لانشاء مستعمرتهم العتيدة فى البحر الأحمر والتى عرفت بإسم أرتريا .

حوار

حول أساليب القصر

د. محمد الأمين الخضرى

أحسب أن بنا حاجة إلى مراجعة كثير من مباحث البلاغة فى فنونها المختلفة، مراجعة تستهدف إثراءها بالتطبيق الواسع على نظم القرآن الكريم وجوامع كلمه صلى الله عليه وسلم، وما يزخر به تراثنا من إبداع فى الشعر والنثر، إحياء للتراث من جانب، وإنماء للدراسات البلاغية من جانب آخر.

ولا يغض من قدر هؤلاء الأئمة الذين أفنوا أعمارهم فى سبيل إقامة صرح هذا العلم، وضبط مباحثه ومسائله حتى استوى فنا واضح المعالم محدد القسمات - لا يغض من قدرهم أن تؤدى المراجعة إلى اختلاف معهم فى رأى، أو إعادة نظر فى بعض ما قرروه من قواعد، شريطة أن يكون المرجع فى ذلك هو ما نطق به لسان العرب، وأن لا يؤدى الاختلاف إلى النيل من أقدار الرجال.

وهذه محاولة للمراجعة والنظر فى مسائل من مباحث القصر تبتغى إضاءة جوانبها بعلامات استفهام تتلمس الإجابة من خلال شواهد هذا اللسان وما يرشد إليه كلام الأعلام من أئمة العربية، وأخص بالنظر «إنما والنفى والاستثناء» باعتبارهما أكثر طرق القصر شيوعا، وأغناها بما يثير اهتمامات الباحثين فى هذا الفن، وهو الأمر الذى جعل شيخ البلاغة يختصهما بمزيد من الدراسة للكشف من خلالهما عن أسرار القصر ودواعيه، والإبانة عن الفروق الدقيقة والأسباب الكامنة وراء إيثار أحدهما فى موضعه على الآخر.

ولست بحاجة إلى القول بأن ما وضعه الإمام من ضوابط ، وما استخلصه من أحكام فى هذا الباب لم يزل يتنقل فى كتب البلاغة من بعده دون إضافة تذكر إلا فيما يتعلق بالتقسيمات والتعريفات ، مما يتصل بشكل الدراسة دون جوهرها ، ومن ثم فإن أى مناقشة تدور حول أساليب القصر هى مناقشة فيما كتبه عبد القاهر وحوار معه .

ومهما تختلف وجهات النظر أو تتعدد زوايا الرؤية فسيظل منهج الإمام ـ فى رأيى ـ هو المنهج الأمثل فى تناول مباحث البلاغة ، والوقوف على أسرار البيان فى لغة العرب ودلائل الإعجاز فى الذكر الحكيم .

وأبدأ من حيث بدأ الإمام ، إذ كانت « إنما » هى الحـــديث الأصيل ومركز الدائرة فيما دار حول أساليب القصر من دراسة فى دلائل الإعجاز . وجاء الحـــديث عن « النفى والاستثناء » أو العطف « بلا » تابعا للحديث عن « إنما » فى مجال الموازنة بين طرق القصر ، كعادة عبد القاهر فى إثراء مباحثه بهذا اللون الشائق من الدراسة .

وقد سبق الحديث عن « إنما » دراسة مستفيضة ، تناول فيها « إن » مفردة ، فبين مواقعها وخصائصها . ودورها فى الربط بين الجمل ، ثم انتقل إلى الحديث عنها مركبة مع « ما » ، فصدر حديثه بما نقله عن أبى على الفارسى لإثبات دلالتها على القصر ، وتساويها فى هذه الدلالة مع النفى والاستثناء .

ولم يناقش أبا على فى إفادتها للحصر ، ولكنه رأى أن أداءها لمعنى « ما وإلا » لايعنى اتفاقهما فى دواعى القصر وأغراضه . فلكل موقعه الذى لايصلح فيه سواه ، وهو بهذا يحدد العلاقة بين طبيعة الدراسة عند النحاة ومناهج الدراسة فى البحث البلاغى ، فالأول يقف عند تقرير المعانى للألفاظ والتراكيب .

ويبدأ الثانى من حيث ينتهى الأول ، فيبحث فى ارتباط هذه المعانى بالدواعى والأغراض ، ووفائها بحاجات المتكلم وأحوال المخاطب ، ومن ثم فإن اختلاف التعبيرات أو تغير مواقع الكلم فى العبارة الواحدة يأتى استجابة لتغير الدواعى والأحوال .

ويحسن بنا أن ننقل ما ذكره أبو على ، وما علق به عبد القاهر كما جاء فى دلائل الإعجاز :

(قال الشيخ أبو على فى الشيرازيات : يقول ناس من النحويين فى نحو قوله تعالى : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن » : إن المعنى ما حرم ربى إلا الفواحش . قال : وأصبت مايدل على صحة قولهم فى هذا ، وهو قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنمــا
يدافع عن أحسابهم أنا أو مثــلى

فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا ، فلو كان المراد الإيجاب لم يستقم ، ألا ترى أنك لا تقول : « يدافع أنا » و « لا يقاتل أنا » ، وإنما تقول : « أدافع » و « أقاتل » . إلا أن المعنى لما كان « مايدافع إلا أنا » فصلت الضمير كما تفصله مع النفى إذا ألحقت معه إلا حملا على المعنى ، وقال أبو إسحاق الزجاج فى قوله تعالى : « إنما حرم عليكم الميتة والدم » النصب فى الميتة هو القراءة ، ويجوز « إنما حرم عليكم » .

قال أبو إسحاق : والذى أختاره أن تكون « ما » هى التى تمنع « إن » من العمل ، ويكون المعنى : ماحرم عليكم إلا الميتة ، لأن إنما تأتى إثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ، وقول الشاعر :

وإنما يدافع عن أحسابهم أنا ومثلى

المعنى « ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلى » انتهى كلام أبو على .

أعلم أنهم وإن كانوا قد قالوا هــذا الذى كتبته لك ، فإنهم لم يعنوا

بذلك أن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذلك بعينه ، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد ، وفرق بين أن يكون فى الشىء معنى الشىء ، وأن يكون الشىء الشىء على الإطلاق[١]) .

يبدو من تعليق عبدالقاهر أنه لم ينازع فى دلالة إنما على القصر ، ولكنه تجرد لبيان الفروق البلاغية بينها وبين النفى والاستثناء ، فهل يرى الإمام أنها تفيد القصر باطراد وفى جميع مواقعها ؟

ليس فى « دلائل الإعجاز » مايقطع بهذا الرأى ، وليس فيه أيضا ما يدل على خلافه ، لكن إقراره لأبى على ، وانصرافه إلى تلمس الأغراض والدواعى من خلال الموازنة بينها وبين طرق القصر الأخرى يعطى انطباعا بأنه يرى دلالتها على الحصر لا تتخلف .

وتصدير أبى على حديثه بقوله « يقول أناس من النحويين » لا يدل على أن القول بإفادتها للحصر رأى سائد بين جمهور النحاة فى عصره وما قبل عصره ، بل يدل على نقيض ذلك ، إلا أن مناصرة الفارسى لهذا الرأى ومتابعة عبد القاهر له قد أحدثا تأثيرا كبيرا فيمن جاء بعدهما ، فانحاز إليهما جمهور النحاة والبلاغيين ، وهو ما صرح به المرادى فى قوله : (اشتهر فى كلام المتأخرين من أهل النحو أن « إنما » للحصر)[٢] وهو دليل على أن المتقدمين لم يقولوا به .

ومن عجب أن يدعى الاتفاق بين أئمة العربية على هذا الرأى كما جاء على لسان الأستاذ الطاهر بن عاشور فى تفسيره (وجاءوا بإنما المفيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ، ولا اعتداد بمخالفه شذوذا فى ذلك)[٣] ولعل هذا القطع بالاتفاق وشذوذ المخالف مبنى على ما اشتهر من معارضة أبى حيان،

---

(١) دلائل الإعجاز ٣٢٨ وما بعدها .

(٢) الجنى الدانى ٣٩٥ (٣) التحرير والتنوير ١/٢٨٥

وهو علم من أعلام النحاة والمفسرين ، فبدا وكأنه المخالف الوحيد ، يقول الدكتور نزيه عبد الحميد فى دراسته لإنما واستعمالاتها فى القرآن الكريم : (لم نتمكن إلا من معرفة عالم واحد فقط من هؤلاء البعض الذين خالفوا الجمهور فى القول بدلالة « إنما » على القصر ، وهو أبو حيان)[١] .

وحسبنا أن نقرأ ما قاله ابن برهان العكبرى وهو أسبق وفاة من عبد القاهر الجرجانى حيث توفى عام ٤٥٦ هـ لنعلم قدر المخالفين .

يقول فى شرح كتاب «اللمع» لابن جنى : (واعلم أن «إن» تدخل عليها « ما » فتكفها عن العمل ، ويكون ذلك تكرارا للتوكيد . قال الله تعالى :

إنما الله إله واحد ، ويصح أن يليها الفعل قال الله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » وقد أفادت « إنما » تقليل العدد . قال الله تعالى : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » ولقد تأولها قوم على : « ما المؤمنون إلا الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » فى قوله : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » ، واستدلوا بقول الفرزدق ؟

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

وهذا قول ذكره أبو على عن بعض البغداديين فى قوله تعالى : « قل (إنما حرم ربى الفواحش ماظهر منها وما بطن » ، وهذا قول لاتبين صحته عندنا)[٢] فإذا علمنا أن ابن برهان (من كبار أئمة البصريين والمشار إليهم من المحققين)[٣] أدركنا أنه يعبر عن رأى البصريين ، وأن مانقله ابن فارس وأيده هو رأى بعض البغداديين .

وقد أكد ابو حيان أن المتأخرين هم الذين شاع بينهم القول بالحصر

---

(١) إنما واستعمالاتها فى القرآن الكريم ٤٩

(٢) شرح اللمع ١/٧٤ - ٨٥

(٣) الإنصاف لابن الأنبارى ٥١٠

فى إنما ، وهو لم ينكر إفادتها هذا المعنى فى كثير من مواضعها ، وإنما أنكر أن تكون دلالتها على القصر دلالة وضعية مطردة ، وهو فى تفسيره كثيرا ما يصرح بمعنى الحصر فيها حين يهمس به السياق وتعين عليه القرائن ، فحسب بعض الدارسين أن ذلك تناقض فى الرأى وليس كذلك . يقول أبو حيان : (وفى ألفاظ المتأخرين من النحويين وبعض أهل الأصول أنها للحصر ، وكونها مركبة من « ما » النافية دخل عليها « إن » التى للإثبات فأفادت الحصر قول ركيك فاسد صادر عن غير عارف بالنحو ، والذى نذهب إليه أنها لا تدل على الحصر بالوضع ، كما أن الحصر لا يفهم من أخواتها التى كفت بما ، فلا فرق بين « لعل زيدا قائم » و « لعل ما زيد قائم » فكذلك « إن زيدا قائم » و « إنما زيد قائم » وإذا فهم حصر فإنما يفهم من سياق الكلام ، لا أن « إنما » دلت عليه)(١) .

على أن أبا حيان فيما صرح به ليس إلا متابعا لابن عطية حيث قرر فى تفسيره « المحرر الوجيز » إن القصر فى « إنما » ليس معنى لازما لها ، وإنما يستعان عليه بمعونة القرائن ، من ذلك ما جاء فى تفسير قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون »(٢) .

قال ابن عطية : (« إنما » تصلح للقصر ، وقد تجىء غير حاصرة ، بل للمبالغة ، كقولك : إنما الشجاع عنترة ، كأنك تحاول الحصر أو توهمه ، وإنما يعرف معنى « إنما » بقرينة الكلام الذى هى فيه ، فهى فى هذه الآية حاصرة)(٣) .

فما يرفضه أبو حيان تبعا لابن عطية هو أن تكون « إنما » دالة على القصر

---

(١) البحر المحيط ١ / ٦١ (٢) البقرة ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) المحرر الوجيز ١ / ٤٧٩ .

بالوضع دلالة مطردة ، وهو لذلك لم يقبل التعليل بأن منشأ هذه الدلالة مافى « إن » من معنى الإثبات ، والنفى المدلول عليه بما ، كما علله الرازى احتجاجا للقائلين به : (وأما القياس فهو أن كلمة « إن » للاثبات ، وكلمة « ما » للنفى ، فإذا اجتمعا فلابد وأن يبقيا على أصليهما ، فإما أن يفيدا ثبوت غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل باتفاق ، أو ثبوت المذكور ونفى غير المذكور وهو المطلوب)[1] .

ثم إن الرازى نفسه رفض فى كتابه « نهاية الإيجاز » أن تكون « إنما » دالة على النفى وضعا حسبما فهمه من كلام الإمام ، فقال: (وأما صيغة «إنما» فهى بأصل وضعها تدل على تخصيص الحكم بالمذكور ، وأما نفى الشركة فليس ذلك نفس مفهومها ، بل لازما من لوازمها . وليس حال مايدل عليه النفى بوضعه كما يدل عليه بطريق اللزوم)[2] فإذا لم تكن «إنما» دالة على النفى بالوضع ، بل هو مما يفهم منها عن طريق اللزوم فأى فرق بينها وبين دلالة التقديم على القصر ، وهو يدل عليه بالإثبات وضعا وبالنفى ضمنا ؟ ولم جعلت دلالته على القصر ذوقية يحددها السياق وتعينها القرائن ، وكانت إنما دالة عليه دلالة وضعية مطردة ؟ .

والبلاغيون مع قولهم باطراد القصر فيها ووضعيته جاء فى نصوصهم ما يدل على تجردها من هذا المعنى حين يجتمع معها التقديم . يقول ابن يعقوب: (وإنما قيدنا قولنا حيث يستفاد القصر منها فقط احترازا من نحو قولك : « إنما زيدا ضربت » ، فإن المفيد للقصر هنا التقديم ، وكذا قوله : « إنما لذة ذكرناها »)[3] .

فلو أنها كانت تفيد القصر وضعا كما يفيده النفى والاستثناء فلم عريت منه والشأن أن التقديم أضعف منها ؟

(١) التفسير الكبير ٢ / ٨٠ (٢) نهاية الإيجاز ١٥٤

(٣) مواهب الفتاح : شروح التلخيص ٢ / ٢٢٢ .

فإذا جئنا إلى الشواهد من فصيح اللغة — وهو ما ارتضينا أن يكون مرجعنا عند الاختلاف — وجدنا كثيرا منها لاتصلح فيه « إنما » للقصر . من ذلك ما جاء فى رسالة على بن أبى طالب إلى معاوية : (فاما إكثارك الحجاج فى عثمان وقتلته فإنك إنما نصرت عثمان حيث كان النصر لك، وخذلته حيث كان النصر له) (١)

فن خصائص « إنما » أنها تدل على النفى ضمنا ، ويتعقل معها الإيجاب والنفى معا دفعة واحدة ، وهو ما قرره عبد القاهر بقوله : (اعلم أنها تفيد فى الكلام بعدها إيجاب الفعل لشىء ونفيه عن غيره ، فإذا قلت : « إنما جاءنى زيد » عقل منه أنك أردت أن تنفى أن يكون الجائى غيره ، فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى فى قولك : « جاءنى زيد لا عمرو » إلا أن لها مزية ، وهى أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشىء ونفيه من غيره دفعة واحدة فى حال واحدة ، وليس الأمر كذلك فى « جاءنى زيد لا عمرو » فإنك تعقلهما فى حالين (٢)

وفى عبارة على رضى الله عنه السابقة مخالفة لما قرره عبد القاهر ، من حيث التصريح مع إنما بالمنفى لأن مفهوم القصر فى الجملة الأولى « ما نصرت عثمان إلا حيث كان النصر لك » أنه خذله حيث كان النصر له ، وهو نفس منطوق الجملة الثانية ، فيكون قد صرح بالمثبت والمنفى معا ، ولا يصح القول بأن هناك قصرا ثانيا فى الجملة المعطوفة ، لأن ذلك يؤدى إلى معنى فاسد ،وهو أنه « ما خذله إلا حيث كان النصر له » وذلك مالا يتسق مع الغرض من ذم معاوية بالعمل على تحقيق أهدافه الخاصة . فليس أمامنا إلا جعل « إنما » للتأكيد ، ويكون المعنى : (إنك نصرت عثمان حين كان النصر لك وخذلته حين كان النصر له) حتى لايتعارض القصر بها مع ما تقرر من كون النفى بها ضمنيا ، ومن تعقل الإيجاب والنفى منها دفعة واحدة ، وهو ماتتميز به « إنما » عن طريق العطف .

---

(١) نهج البلاغة ٣٢١ (٢) دلائل الإعجاز ٢٣٥

وهذا مثال آخر لا يصح فيه القصر كذلك لأنه يفسد غرض الشاعر .
قال المتنبي يعزى سيف الدولة فى عبد له مات فحزن عليه :

تسل بفكر فى أبيك فإنما بكيت فكان الضحك بعد قريب

معناه كما قال أبو البقاء العكبرى : (تفكر فى مصيبتك وتسل عنه واذكر مصيبتك بأبويك ، فإنك بكيت لفقدهما ، ثم ضحكت بعد ذلك بزمان قريب ، كذلك حزنك لأجل هذه المصيبة سيذهب عن قريب)[1] .

فالمتنبي يريد تخفيف الحزن عن سيف الدولة وتسليته ، فيذكره بما كان من حزنه على أبويه وكيف تكفل الزمن بتجفيف مدامعه ، وأضحكه بعد أن أبكاه ، أفيكون حزنه على فقيد اليوم أشد من حزنه على فقد أبويه ؟

ونحن إذا ادعينا القصر كان المعنى : (مابكيت إلا وأعقب البكاء ضحك) وهو يتنافى مع الغرض من تذكيره بحادثة خاصة كانت أكثر لجما ، وأشد إيلاما ، ثم إنه يؤدى إلى معنى ساذج ، وهو أنه كلما بكى على أبويه أعقب بكاءه ضحك ، وهو مايترفع المتنبى عن مثله . وقد أحسن أبو البقاء تفسير « إنما » بما يفيد التأكيد فحسب « فإنك بكيت » .

والقول باطراد القصر فى « إنما » حيث وقعت يؤدى فى كثير من الأحيان إلى الإخلال بقاعدة قررها عبد القاهر أيضا ، وهى وجوب تأخير المقصور عليه معها . يقول عبد القاهر : (وإذ قد عرفت أن الاختصاص مع (إلا) يقع فى الذى تؤخره من الفاعل والمفعول ، فكذلك يقع مع (إنما) فى المؤخر منهما دون المقدم ، فإذا قلت : (إنما ضرب زيدا عمرو) كان الاختصاص فى الضارب وإذا قلت : (إنما ضرب عمرو زيدا) كان الاختصاص فى المضروب ، وكما لا يجوز أن يستوى الحال بين التقديم والتأخير مع (إلا) كذلك لا يجوز مع (إنما) . وإذا استبنت هذه الجملة عرفت منها أن الذى صنعه الفرزدق

(١) ديوان المتنبى بشرح أبى البقاء ١/٥٤

فى قوله : (وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى) شيء لو لم يصنعه لم يصح له المعنى ، ذاك لأن غرضه أن يخص المدافع لا المدافع عنه ، ولو قال : إنما أدافع عن أحسابهم ، لصار المعنى أنه يخص المدافع عنه)[1] .

فلما تعارضت هذه القاعدة مع بعض الشواهد وقع شراح التلخيص وغيرهم فى حيرة بين الالتزام بها أو الخروج عليها وجعلها حكما أغلبيا لا قاعدة مطردة ، وربما وقع بعضهم فى تناقض ظاهر كما حدث من ابن يعقوب المغربى حين قال معللا فصل الضمير وتأخيره فى بيت الفرزدق السابق : (وإنما أخره عن الأحساب بعد فصله ، لأن المحصور فيه يجب تأخيره)[2] ثم عاد فجعل تأخير المحصور فيه حكما أغلبيا بعد أن جزم بوجوب تأخيره فقال : (وقولنا فى كثير من الصور إشارة إلى إخراج نحو قولك : إنما قمت ، أى : لا أنى قعدت ، فإن الفاعل هنا محصور فى الفعل ، وقدم الفعل عليه لعدم صحة تقديم الفاعل عليه . فيفهم من هذا أنها قد لا تفيد الحصر وحدها ، وأن المحصور معها قد يؤخر لعارض)[3] .

فلو كان العارض يجيز تقديم المقصور عليه لما كان هناك ما يدعو إلى فصل الضمير فى بيت الفرزدق ، وهو الذى جعل دليلا على إفادة « إنما » للقصر ، ولو أن مثال ابن يعقوب وحده هو الذى شذ عن القاعدة لقلنا إنه مثال مصنوع لا يصح دليلا للمخالفة ، ولو جاءت كل الشواهد التى لم يتأخر فيها المقصور عليه مما يتعذر فيه تأخيره لاعتبرنا ذلك ضرورة تبيح الخروج على الأصل ، لكن تعدد الأمثلة من القرآن ، والحديث ، وما نطق به العرب نظما ونثرا يجعلنا أمام أمرين لا ثالث لهما .

---

(١) دلائل الإعجاز ٣٤٠ وما بعدها

(٢) مواهب الفتاح : شروح التلخيص ٢ / ٢٠١

(٣) السابق ٢/٢٣٣

فإما أن نلغى ما قرره عبد القاهر من جعـــل المحصور فيه هو المؤخر وحينئذ تضطرب الأفهام فى تحديده ، وإما أن نلغى دلالة (إنما) على القصر وينحصر دورها فى تأكيد الإثبات ، وحينئذ تسطرلنا القاعدة فى تأخير المقصور عليه ، ويتأكد ماقاله ابن عطية ، وأبو حيان من أن القرائن وحدها هى التى تحدد معنى الحصر فى إنما ، وأحسب أن ذلك هو ما تؤيده الشواهد .

ونبدأ ببعض ماذكره بهاء الدين السبكى من أمثلة تقدم فيها المقصور عليه (منها قوله صلى الله عليه وسلم : (إنما يأكل آل محمد من هذا المال ، ليس لهم فيه إلا المأكل) .

فإن المراد ماذكرناه (يقصد حصر الفاعل فى الفعل) إلا أن يكون لذلك تأويل ، ومنها قوله تعالى : (أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل ، فإن المراد لم يقع إلا أن أشرك آباؤنا من قبل)[1] .

فلا مفر مع جعل (إنما) للحصر فى هذه الأمثلة من تغيير موقع المقصور عليه ، وهو مافعله السبكى رغم مافى ذلك من تكلف فى تقرير معنى القصر ، ولو جعلها متمحضة للتأكيد لوجد المعنى بينا لأنها لاغموض فيه ولا تكلف .

فقوله عليه السلام (إنما يأكل آل محمد من هذا المال ليس لهم فيه إلا المأكل) تضمن تشريعين . .

أولها : إباحة الأكل لآل بيته من هذا المال دفعا لتوهم تحريمه عليهم ، وجاءت إنما تأكيدا لهذه الإباحة .

وثانيهما : حصر هذه الإباحة فيما لايتجاوز حاجاتهم الضرورية استجابة لما تمليه مكانتهم من القدوة الحسنة ، وضرب المثل فى العفة والزهد ، وهذا مادل عليه الحصر بالنفى والاستثناء . ولا داعى لتكلف الحصر بإنما ، وما يترتب عليه من جعل المحصور فيه هو الفعل المقدم حيث لامانع من تأخيره ،

---

(١) عروس الأفراح : شروح التلخيص ٢/٢٣٣ .

هذا فضلا عما يؤدى إليه من جعل القصر فى الجملة الثانية عارية من الفائدة سوى تأكيد الحصر المفهوم من الجملة الأولى ، والتأسيس — كما قالوا — خير من التأكيد .

أما قوله تعالى : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر) فإن عبارة السبكى فى تقرير معنى القصر فيه ملبسة ، ولعل فيها تصحيفا ، لأن قوله و المراد مايريد أن يوقع العداوة إلا فيها) تدل على أن المقصور عليه هو المؤخر مع أنه جاء به مثالا لما خالف هذه القاعدة .

وفى قوله تعالى: (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون)(١) لاوجه للحصر ، على جعل المحصور فيه هو المؤخر وهو مارفضه السبكى حيث لايمكن تصور المعنى (ما أشرك آباؤنا إلا من قبل) ولا على الوجه الذى قرره السبكى من أن المعنى : (لم يقع إلا الاشراك من آبائنا) لأنه يعنى أنهم ينفون وقوع شىء سوى الاشراك من آبائهم ، وليس هناك ماينازع فى وقوعه غير الاشراك ، وإنما النزاع فيما وقع منهم من الشرك ؟ ومرادهم أن ينفوا عن أنفسهم الأصالة فيه ، وأن يثبتوا التبعية لآبائهم فهم منشأ الشرك وأبناؤهم مقلدون لهم ، والتبعية فى أعتقادهم على المتبوع لاعلى التابع . وقد فهم العلامة أبو السعود القصر على غير مافهمه السبكى حيث قال : (أى هم اخترعوا الإشراك ، وهم سنوه)(٢) .

وهذا يعنى أن المحصور فيه هو(آباؤنا) ويكون معناه إثبات الشرك لآبائهم ونفيه عن أنفسهم باعتبار انهم تابعون لامخترعون وعليه يكون الحصر

---

(١) الأعراف ١٧٢ — ١٧٣

(٢) تفسير أبى السعود ٣/٢٩٠

فى الفاعل ، وهو الأقرب فى فهم معنى القصر ، وأوضح من ذلك وأيسر أن تكون « إنما » لمجرد التأكيد ، ويكون المعنى : لقد أشرك آباؤنا من قبل وتابعناهم فى شركهم فليس الذنب ذنبنا ، فكيف تهلكنا بما فعل الضالون المضلون ؟

وهذا الزمخشرى يعترضه مايتعارض مع تأخير المحصور فيه ، فيفسر القصر على نحو ما فعله السبكى . وذلك فى قوله تعالى : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا » . قال رحمه الله . (وقال « إنما » ليدل على أنهم يبتون القول بأن ليس ذلك إلا تسكيراً للأبصار)[1] . فلما رأى الزمخشرى أن حصر التسكير فى الأبصار يؤدى إلى غير المعنى المقصود بحث عن مقصور لاوجود له فى جملة القصر تصحيحا للمعنى وما كان بحاجة إلى ذلك لو أنه جعل « إنما » للتأكيد فحسب ، ويكون المعنى لقد سكرت أبصارنا وسحرت أعيننا تخيل إلينا أننا نرى ونبصر . والحقيقة أنه وهم وخداع .

وننتقل الآن إلى بيان الفروق فى الدواعى والأغراض بين « إنما » و « النفى والاستثناء » وهو الذى أطال فيه عبد القاهر وقدم من خلاله نموذجا رائعا للمنهج الذى يجب أن تسلكه الدراسات البلاغية بهدف الوصول إلى الفروق الدقيقة بين مايبدو متشابها من التراكيب فى دلالاتها على المعانى والأغراض ، يقول عبد القاهر : (اعلم أن موضوع «إنما» على أن تجىء لخبر لايجهله المخاطب ولايدفع صحته ، أو لما ينزل هذه المنزلة. تفسير ذلك أن تقول للرجل « إنما هو أخوك » وإنما هو صاحبك القديم » لاتقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته ، ولكن لمن يعلمه ويقربه . إلا أنك تريد أن تنبهه الذى يجب

---

(١) الكشاف ٢ / ٣٨٩

عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب . . . وأما مثال ماينزل هـــذه المنزلة فـكقوله :

إنما مصعب شهاب من الله تجلت عن وجهه الظلماء

ادعى فى كون الممدوح بهذه الصفة أنه أمر ظاهر معلوم للجميع على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا فى الأوصاف التى يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم ، وأنهم قد اشتهروا بها)[1] ثم يقول : (وأما الخبر بالنفى والإثبات نحو « ماهذا إلا كذا » و « إن هذا إلا كذا » فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه ، فإذا قلت : « ماهو إلا مصيب » أو « ماهو إلا مخطىء » قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ماقلت)[2] .

هذا الذى قاله عبد القاهر هو ماتناقله البلاغيون من بعده وجعلوه أصلا ثابتا للفرق بين الطريقين ، ورغم أن أحدا لم يخالف الشيخ رأيه هذا – فيما أعلم – فإننى أراه قابلا للنظر والمناقشة ، وهذه هى الأسباب :

أولا : الأصل فى « إن » أن تكون للتأكيد ، وهو لايكون إلا فى أمر يدفعه المخاطب ويجحد صحته كما أوضحه عبد القاهر فى حديثه عن « إن » فقال: (إن الأصل الذى ينبغى أن يكون عليه البناء هو الذى دون فى الكتب من أنها للتأكيد ، وإذا كان قد ثبت ذلك فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن فى خلافه ألبتة ، ولايكون قد عقد فى نفسه أن الذى تزعم أنه كائن غير كائن ، فأنت لاتحتاج هناك إلى « إن » ، وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظن فى الخلاف وعقد قلب على نفى ماتثبت أو إثبات ماتنفى)[3] .

فإذا خولف هـذا الأصل فى « إن » ، ورأيتها فى غير موقعها هـذا ، فهو على تنزيل غير المنكر منزلة المنكر تهكما به (ومن لطيف مواقعها أن يدعى

(١) دلائل الإعجاز ٣٣٠ ومابعدها بتصرف .

(٢) السابق ٣٣٢ (٣) السابق ٢٣٥

على المخاطب ظن لم يظنه ، ولكن يراد التهكم به ، وأن يقال: إن حالك والذى صنعت يقتضى أن تكون قد ظننت ذلك ، ومثال ذلك قول الأول :

جاء شقيق عارضا رمحه إن بنى عمك فيهم رماح)

فكيف يكون الأصل فى استعمال « ان » هو دفع إنكار منكر أو ماهو بمنزلته ، ثم تقترن بها « ما » فتستعمل فيما هو معلوم غير منكر أو ماهو بمنزلة الأمر المعلوم ؟ وأى خاصية فى « ما » جعلتها تسلب « إن » ما تؤديه وهى مفردة ؟ .

ان كل ما دار حول « ما » المركبة مع (إن) من خلاف ينحصر فى رأيين نسب أحدهما إلى أبى على الفارسى ، وزعم القرافى أنه قال به فى (المسائل البغدادية) وهو كون (ما) نافية ، والذى فى المسائل البغدادية هو أن (ما) فى إنما كافة[1] وممن قال به الفخر الرازى فى تفسيره كما نقلناه عنه ، ولكنه أعرض عنه فى (نهاية الإيجاز) تبعا لما فهمه من عبد القاهر ، ولم يقبل به جمهور النحاة والبلاغيين ممن يرون معنى القصر فى إنما ، ولم يبق أمامنا إلا الرأى الثانى وهو أنها كافة مؤكدة ، وهذا هو السائد بين النحاة والبلاغيين سواء منهم من يقول بدلالتها على القصر او من ينكر ذلك ، يقول الطرفى: (لانسلم أن (ما) الكافة لإن هى النافة ، إذ أقسام (ما) كثيرة فتخصيص النافية منها بهذا المكان تحكم ، ثم إن (ما) هذه هى الكافة لأخوات (إن) ، وهى : كأن وليت ، ولعل ، ولكن فى قولنا : (كأنما زيد أسد) و (لكنما عمرو قائم) ولو جعلت فيهن نافية لفسد المعنى . . سلمناه . لكن لانسلم اقتضاءهما مركبين ما اقتضياه مفردين ، بدليل (لولا) فإن تركيبها أزال مقتضى مفرديها ، فعلى هذا هى لإثبات المذكور إثباتا مؤكدا) .[2]

---

(١) يراجع الاستغناء فى مسائل الاستثناء تحقيق د / محسن طه ٢٠٣ .

(٢) الاكسير فى علم التفسير ١٦١ - ١٦٢

وفى ما نقله سيبويه عن الخليل ما يؤيد كونها مؤكدة : قال إمام النحاة (وأما إنما فلا تكون اسماء ، وإنما هى - فيما زعم الخليل - بمنزلة فعل ملغى مثل : أشهد لزيد خير منك)(١) .

فانظر كيف أدى الخليل معنى (إنما) بعبارة جمع فيها بين مؤكدين: أحدهما (أشهد) والثانى اللام ، مما يدل على أن (ما) بمنزلة مؤكد آخر أضيف إلى التأكيد بإن .

وأكثر من ذلك وضوحا قول ابن برهان العكبرى : (واعلم أن (إن) تدخل عليها (ما) فتكفها عن العمل ، ويكون ذلك تكرارا للتوكيد)(٢) .

ونقل السكاكى مثل هذا الرأى واستحسنه ، فقال : (وترى أئمة النحو يقولون (إنما) تأتى إثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ، ويذكرون لذلك وجها لطيفا يسند إلى أبى على بن عيسى الربعى ، وأنه كان من كبار أئمة النحو ببغداد ، وهو أن كلمة (ان) لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه ، ثم اتصلت بها (ما) المؤكدة ، لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تأكيدها . فناسب أن يضمن معنى القصر)(٣) .

فإذا كانت (ما) قد ضاعفت من التأكيد الذى أفادته (إن) ،وإذا كان القصر من المواطن التى تتطلب مثل هذا التأكيد فكيف تستعمل (إنما) فيما يعلمه المخاطب ولا يدفع صحته ؟ وكيف يعقل أن تأتى (إن) وهى مؤكد واحد فى مواطن الإنكار والشك ، فإذا أضيف إليها مؤكد آخر هو (ما) تحولت إلى المواقع التى لا يكون فيها من المخاطب إنكار أو شك ؟ .

ثانيا : أصر عبد القاهر على أن القصر (بإنما) لا يكون لنفى الشركة أو ما نسميه قصر الافراد ، وحصرها فيما نسميه قصر القلب ، وهو لا يكون

---

(١) الكتاب ١ / ٤٦٦ . (٢) شرح اللمع ١ / ٧٤ .

(٣) مفتاح العلوم ١٤٠ .

إلا فيما يجهله المخاطب وينكره، وجعل القصر بها كالعطف (بلا) فى اختصاصها بقصر القلب واعتقاد المخاطب عكس ما يعتقده المتكلم فقال :(ألا ترى أن ليس المعنى فى قولك : (جاءنى زيد لا عمرو) أنه لم يكن من عمرو مجىء إليك مثل ما كان من زيد ، حتى كأنه عكس قولك : جاءنى زيد وعمرو ، بل المعنى أن الجائى هو زيد لا عمرو ، فهو كلام مع من يغلط فى الفعل قد كان من هذا فيتوهم أنه كان من ذلك)[١] .

هذا نص فى أن (لا) العاطفة لا تأتى إلا رداعلى من لديه اعتقاد خاطىء، وظن مخالف ، ثم يسوى بينها وبين (إنما) فى ذلك فيقول : (وإذ قد عرفت هذه المعانى فى الكلام (بلا) العاطفة فاعلم أنها بجملتها قائمة لك فى الكلام (بإنما) ، فإذا قلت : (إنما جاءنى زيد) لم يكن غرضك أن تنفى أن يكون قد جاء مع زيد غيره ، ولكن أن تنفى أن يكون المجىء الذى قلت إنه كان منه كان من عمرو ، وكذلك تكون الشبهة مرتفعة فى أن ليس ههنا جائيان ، وأن ليس إلا جاء واحد ، وإنما تكون الشبهة فى أن ذلك الجائى زيد أم عمرو ، فإذا قلت : (إنما جاءنى زيد) حققت الأمر فى أنه زيد ، وكذلك لا تقول : (إنما جاءنى زيد) حتى يكون قد بلغ المخاطب أن قد جاءك جاء ، ولكنه ظن أنه عمرو مثلا ، فأعلمته أنه زيد)[٢] .

فإذا كان القصر بإنما ـ فيما يرى الإمام ـ لا يكون إلا مع من غلط وظن خلاف ما عند المتكلم فكيف يتفق هذا مع القول بأن الأصل فيها أن تجىء فى أمر يعلمه المخاطب ولا يشك فيه ؟ .

ثالثاً : فى حديث عبد القاهر عن الفصل لكمال الاتصال جعل قوله تعالى : (إنما نحن مستهزئون) تأكيدا وتقريراً لقوله تعالى (إنا معكم) حسبان الموقف إنكارا من المخاطبين ، وشكا منهم فى ثبات

---

(١) دلائل الإعجاز ٣٣٥ (٢) السابق ٣٣٦ .

المنافقين على اليهودية بعد أن شوهدوا وهم يجلسون إلى المؤمنين ويعلنون إيمانهم بالنبى عليه السلام . قال عبد القاهر : (وهكذا قوله عز وجل : « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون » وذلك لأن معنى قولهم « إنا معكم » إنا لم نؤمن بالنبى صلى الله عليه وسلم ، ولم نترك اليهودية ، وقولهم « إنما نحن مستهزئون » خبر بهذا المعنى بعينه ، لأنه لا فرق بين أن يقولوا « إنا لم نقل ماقلناه من أنا آمنا إلا استهزاء وبين أن يقولوا : « إنا لم نخرج من دينكم ، وإنا معكم ، بل هما فى حكم الشىء الواحد ، فصار كأنهم قالوا : « إنا معكم لم نفارقكم »[١] .

فالموقف إذن هو موقف إنكار ، وقد احتاج المنافقون إلى دفعه بأكثر من مؤكد ، وجملة القصر نفسها جاءت تأكيداً معنويا فضلا عما فيها من معنى القصر وهو تأكيد على تأكيد .

وهؤلاء الذين ترسموا خطا عبد القاهر وتابعوه فى القول بأن الحصر بإنما يقع فيما لا جهل فيه ولا إنكار تابعوه هنا أيضا فى أن الموقف إنكار وشك اقتضى من التأكيد مايدفعه ويزيل آثاره . قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : (وأما قولهم « إنا معكم » بالتأكيد فذلك أنه لما بدا من إبداعهم فى النفاق عند لقاء المسلمين ما يوجب شك كبرائهم فى البقاء على الكفر ، وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم احتاجوا إلى تأكيد مايدل على أنهم باقون على دينهم ، وكذلك قولهم « إنما نحن مستهزئون » فقد أيدوا به وجه ماأظهروه للمؤمنين ، وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم أن ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق)[٢] .

هكذا صيغة قصر القلب بإنما جاءت لرد اعتقاد المنكرين ، ودفع شكوكهم .

---

(١) دلائل الاعجاز ٣٣٥ .

(٢) التحرير والتنوير ١/٢٩١ .

رابعا : الأصل فى طرق القصر جميعها أن يكون هناك اعتقاد خاطىء ، أو حكم مشوب بخطأ وصواب فيأتى القصر دفعا لهذا الخطأ سواء كان واقعا بالفعل أو فى اعتقاد المتكلم وقوعه ، وهذا ماصرح به السكاكى فى قوله (وهذه الطرق تتفق من وجه ، وهو أن المخاطب معها يلزم أن يكون حاكما حكما مشوبا بصواب وخطأ ، وأنت تطلب تحقيق صوابه ونفى خطئه)[١] .

فلو سلمنا بأن طريق القصر بإنما يجىء فيما يعلمه المخاطب ولا ينكره، فأى فائدة من هذا القصر ؟

لقد حاول شراح التلخيص أن يجيبوا على مثل هذا السؤال فلم يأت فى جوابهم مايقنع الباحث كما جاء فى حاشية الدسوقى : (حاصله أن قولهم أصل « إنما » أن يكون الحكم المستعملة فيه مما يعلمه المخاطب ولا ينكره، مرادهم أن ذلك الحكم مما شأنه أن يكون معلوما للمخاطب لكونه من شأنه أن يظهر أمره بحيث يزول إنكاره بأدنى تنبيه فى زعم المتكلم ، فلا ينافى أنه مجهول بالفعل)[٢] .

ففى هـــذا الجواب مايدل على أن هناك إنكارا وجهلا . أما أنه يزول بأدنى تنبيه فهذا يعنى أن ثمة تفاوتا فى درجات الإنكار ، وأنها تكون فيما لا يشتد فيه الإنكار وإن كان هذا أيضا غير مسلم به .

خامسا : حاول عبد القاهر ومن جاء بعده تفسير كل مثال يتعارض مع كون « إنما » لما هو معلوم ظاهر بتخريجه على خلاف مقتضى الظاهر، وتنزيل الأمر المجهول منزلة الأمر المعلوم كما صنعوا مثل ذلك فى النفى والاستثناء حين يأتى فيما لا جهل فيه ولا إنكار ، ونحن إذا تتبعنا مواطن القصر بإنما فى

---

(١) مفتاح العلوم ١٤١ .

(٢) حاشية الدسوقى : شروح التلخيص ٢/٢١٤ .

القرآن الكريم وجدنا أمارات الإنكار واضحة فى سياقها ، وخاصة فى حوار المشركين وإبطال عقائدهم فى إنكار البعث أو وحدانية الله ، أو اتهامهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالكذب وغير ذلك ، وقد أحصيت فى سورة النحل وحدها — وهى سورة مكية حافلة بالآيات والدلائل على وجود الخالق ، ووحدانيته ، وصدق ما جاء به النبى ، والبعث والحساب وغير ذلك مما تنكره عقائد المشركين الذين دار الحوار معهم — أحصيت أحد عشر موطنا للقصر « بإنما » ، ولا تخطئك فى هذه المواطن أمارات الإنكار والإصرار من المخاطبين ، وهذه بعض الأمثلة :

فى الرد على منكرى البعث ممن أقسموا بأغلظ الأيمان على أنه لن يكون قال تعالى :

(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لايبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لايعلمون ليبين لهم الذى يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)(١) .

وفى الرد على منكرى وحدانية الله : (وقال الله لاتتخذوا آلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياى فارهبون)(٢) .

ويدعى الكفار أن القرآن من كلام البشر وليس وحيا من الله : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين)(٣) .

ويصف المشركون رسول الله بالكذب والافتراء موجهين الخطاب للصادق

---

(١) النحل ٣٨ - ٤٠ .
(٢) النحل ٥١ .
(٣) النحل ١٠٣ .

الأمين (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لايعلمون)[١] .

ويفند الله تعالى دعواهم هذه ، ويرد عليهم ناسبا الافتراء اليهم ، مبرئا رسوله منه (إنما يفترى الكذب الذين لايؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون)[٢] .

لكن اقتفاء المفسرين لشيخ البلاغة جعلهم يجتهدون فى تعليل كل موطن تلوح فيه علامات الإنكار والشك بالخروج على خلاف مقتضى الظاهر ، وأبسط ذلك ما قاله عبد القاهر وجرى عليه البلاغيون والمفسرون فى قوله تعالى : (وإذا قيل لهم لاتفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون)[٣] فالمخاطبون ينكرون دعوى المنافقين ، وبالمتكلمين حاجة إلى دفع هذا الإنكار ونفى تهمة الإفساد التى ألحقت بهم ، ومع ذلك يقول عبد القاهر : (دخلت « إنما » لتدل على أنهم حين ادعوا لأنفسهم أنهم مصلحون أظهروا أنهم يدعون من ذلك أمرا ظاهرا)[٤] .

وحين نقرأ ما كتبه المفسرون نجد هذه العبارات تتردد كما نطق بها الشيخ أو نجد تطبيقا لها فيما يشبهها من مواطن الإنكار ، وإن كانت أحيانا تنساب من بعضهم عبارات يبدو فيها الخروج على مذهب الإمام ، ولكن أصحابها يسارعون بنسبة مافهموه إلى عبد القاهر . وإن لم يكن ذلك متفقا مع ماقرره فى كتابه .

وإليك مثالا مما جاء على لسان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فى تفسيره للآية السابقة (وأفاد « إنما » هنا قصر الموصوف على الصفة ردا على قول من

---

(١) النحل ١٠١ . (٢) النحل ١٠٥ .

(٣) البقرة ١١ .

(٤) دلائل الإعجاز ٣٥٨ .

قال لهم « لا تفسدوا » ، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصلاح فى شيء ، أو باعتقاد أنهم خلطوا عملا صالحا وفاسدا ، فردوا عليهم بقصر القلب ، وليس هذا قصرا حقيقيا لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقيا[1] ، ولأن حرف « إنما » يختص بقصر القلب كما فى دلائل الإعجاز ، واختير فى كلامهم « إنما » لأنه يخاطب به مخاطب مصر على الخطأ كما فى دلائل الإعجاز)[2] .

نعم : لقد كان صاحب التحرير والتنوير متجاوبا مع مايدل عليه النظم من إصرار المخاطبين على الخطأ ، ولكن هذا لم يرد فى دلائل الاعجاز ، بل ورد ما هو عكسه كما رأينا فيما نقلناه .

سادسا : هناك كثير من متشابه النظم الحكيم وجه لمخاطب واحـــد . والحكم المراد إثباته أو نفيه هو نفس الحكم ، والاعتقاد هو الاعتقاد ومع ذلك وردت صيغة الحصر بإنما تارة وبالنفى والاستثناء تارة أخرى ، ومثل هذا لا يفسره قول بأنه جاء على الأصل فى موضع وخالف الأصل فى موضع آخر ، لأنه يبقى بعد ذلك أن يقال : لم جاء على الأصل هنا وخالف الأصل هناك ، وهو نفس الحكم ولذات المخاطب ؟

خذ مثلا قوله تعالى فى سورة النساء : (يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد)[3] .

وقوله فى سورة المائدة : لقد كفر الذين قالوا إن هو المسيح بن مريم

---

(١) لعله يقصد : (تحقيقيا) .

(٢) التحرير والتنوير ١/٢٨٥ .

(٣) النساء ١٧١ .

وقال المسيح يابنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار لقـــد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام)[(١)] :

فقد جاء حصر المسيح فى الرسالة مرتين : إحداهما بإنما فى النساء والثانية بالنفى والاستثناء فى المائدة ، وحصر الله فى الوحدانية بإنما فى النساء ، وبالنفى والاستثناء فى المائدة والمخاطب واحد ، وإنكاره لاخفاء فيه ، فهل يصلح تعليلا لهذا الاختلاف فى النظم إدعاء كون الأمر معلوما ظاهرا فى الأول دون الثانى ؟

نعم إن هناك من خصائص النظم ومقتضيات السياق ما لا يصح وضع أحدهما موضع الآخر ، ولكن ليس الإنكار والاقرار مجال الفرق ، بدليل أن القرآن فى آية النساء أثبت لأهل الكتاب غلوا وخروجا على الحق ، مثلما وصفهم بالكفر فى آيات المائدة .

إن هذه الخصائص ترجع إلى ما فى طبيعة « إنما » من أصالة الإثبات وتبعية النفى ، وما فى « إن » من التعليل بتأكيد الإثبات ، والربط بين الجمل وهى خصائص لا تفارقها عند اقترانها بما ، فهى لذلك أحق بالمواطن التى يراد فيها إثبات ما ينفيه المخاطب ، أو ما كان المتكلم بحاجة إلى إثباته ويكون النفى المفهوم منها ضمنا تأكيدا لهذا الإثبات . وللنفى والاستثناء خصائصه التى يدل عليها سبق النفى ، والتصريح به . وكون النفى فيه عاما لا يخصص إلا بقرينة السياق ، وما يترتب على ذلك من المبالغة فى نفى دعوى الخصم ، فناسبه كل

(١) المائدة ٧٢ ، ٧٥ .

موطن يراد فيه التركيز على نفى ما يثبته المخاطب أو ما بالمتكلم حاجة إلى نفيه ويأتى الإثبات معها تأكيدا للنفى ، وعليه فمدار الفرق بين الطريقين فى نوع الإنكار ، فحيث كان الانكار موجها إلى ما يريد المتكلم إثباته جاء القصر بإنما ، وإن كان الانكار موجها إلى ما يريد المتكلم نفيه ناسبه القصر بالنفى والاستثناء .

وأحسب أننى فى دعواى هذه إنما أحجل حول كلام الأئمة ، ومنهم عبد القاهر نفسه حيث قال مشيرا إلى أن الأصل فى القصر بما وإلا تحقيق النفى وليس تحقيق الإثبات : (اعلم أنك إذا قلت ما جاءنى إلا زيد ، احتمل أمرين :

أحدهما : أن تريد اختصاص زيد بالمجىء ، وأن تنفيه عمن عداه ، وأن يكون كلاما تقوله ، لا لأن بالمخاطب حاجة إلى أن يعلم أن زيدا قد جاءك ، ولكن لأن به حاجة إلى أن يعلم أنه لم يجىء إليك غيره[1] .

وقد سبق أن نقلت عن الطرفى قوله بأن « إنما » تجىء تأكيدا للإثبات ، وأنقل الآن ما صرح به الفخر الرازى فى « نهاية الايجاز » : (فثبت أن قولنا « ما جاءنى إلا زيد » دلالته على نفى التشريك أقـــوى من دلالته على إثبات الاختصاص ، وأن قولك : « إنما جاءنى زيد » دلالته على إثبات الاختصاص أقوى من دلالته على نفى التشريك)[2] وهو كلام دقيق لو جعلناه مدار الفرق بين الطريقين لكان أكثر تجاوبا مع النصوص من القول بأن أحدهما للأمر المعلوم والآخر لما هو منكر مجهول .

فإذا جئنا إلى آية النساء وجدنا القرآن ينهى أهل الكتاب عن الغلو فى الدين ، وهو ما أدى بهم إلى إخراج المسيح عن طبيعته من كونه رسولا ، سواء بجعله إلها كما قالت النصارى ، أو حطه عن منزلته وجعله مولودا لغير

---

(١) دلائل الاعجاز ٢٢٧ .

(٢) نهاية الايجاز ١٥٥ .

وشدة كما أدعت اليهود[١] . فجاء حصره في الرسالة ليثبت ما أنكروه من كون المسيح رسولا ، وينفي عنه تبعا اتصافه بالألوهية . ولا ننسى ظلال الإضافة في « رسول الله » . وما أضفاه لفظ الجلالة على الرسالة من جلال ، وكأنه هنا يدافع عن صفة جليلة أضاعها الغلو وذهب بها التطرف ، وكل ما عطف على رسول الله من « كونه كلمته » وروحه ، إنما هو بمثابة التأكيد لهذا الاصطفاء .

أما في آية المائدة فقد سبق هذا الحصر قوله تعالى : (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) لحصروا الألوهية في المسيح ، وحشدوا كل الوسائل لتأكيد هذه لدعوى ، فاحتاج الرد عليهم ونفي دعواهم إلى طريق النفي والاستثناء ليحقق الغاية بنفي ما أثبتوه ، وتجريد المسيح عليه السلام من كل ما يمت إلى الألوهية بصلة ، وحصره في الرسالة « ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » وفي سبيل بلوغ هذا الهدف قطع لفظ « رسول » عن الإضافة ، واستعيض عنه بالتنوين ، لينفي أي وهم بتميزه عن سائر المرسلين حيث لم يدع قوم في نبيهم ما أدعاه النصارى في عيسى ، ثم نفى عنه الخلود لما فيه من صفات الألوهية « قد خلت من قبله الرسل » وأثبت له سبق الفناء بقوله « وأمه صديقة » . فكل مولود له أول هو يوم ولادته أو الحمل به ويتضمن ذلك حاجة الوليد في خلقه ووجوده إلى سواه، ثم هو لا يتميز عن البشر في حاجتهم إلى ما يمدهم بأسباب البقاء « كانا يأكلان الطعام » .

وقوله في سورة النساء : « إنما هو إله واحد » سبقه نهي عن القول بالتثليث ، فجاء الحصر بإنما تعليلا لهذا النهي بإثبات نقيضه وهو الوحدانية ، لما في « إن » من صلاحيتها للتعليل ، بدليل أنك لو أردت استبدال النفي

---

(١) يراجع الكشاف ١/٥٨٤ .

والاستثناء بإنما لاحتجت إلى الفاء الرابطة كما رأى عبد القاهر ذلك فى بيت بشار :

بكرا صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح فى التبكير

فكما أن إسقاط (إن) يستلزم الحاجة إلى الفاء لإفادة الربط مع أنها لا تعيد إلى الجملة ما كانت عليه من الألفة ، ولا ترد عليها مافقدته من معنى[1] فكذلك الأمر هنا . ثم إن الغرض هنا ينصرف إلى إثبات وحدانية الله تأكيدا للنهى عن القول بالتثليث ، وليس الغرض نفى إدعاء أهل الكتاب ، لأن ما سبق القصر ليس فيه تصريح بهذا الإدعاء .

أما قوله تعالى فى سورة المائدة « وما من إله إلا إله واحد » فقد سبقه ادعاء أهل الكتاب أن الله ثالث ثلاثة وأكدوا دعواهم بإن « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » فاقتضى المقام رد هذه الدعوى بأسلوب النفى والاستثناء . وجاء لفظ (إله) بدلا من (الله) مسبوقا بمن تأكيدا لإستغراق النفى ليصل بالحصر إلى الغاية من نفى ما ادعوه .

وهذا مثال آخر . قال تعالى فى سورة البقرة : « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله »[2] . وقال فى سورة الأنعام : «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به »[3] .

القصر فى آية البقرة جاء فى مقام الدعوة إلى اجتناب المحرمات والوقوف عندما أحل الله من الطيبات ، وحذر القرآن من إغواء الشيطان وما يوسوس به لتحليل ما حرم الله . ولذلك تكرر الأمر من الله بالأكل من الحلال

---

(١) دلائل الاعجاز ٣١٦ .

(٢) البقرة ١٧٣ . (٣) الأنعام .

الطيب ، مرة فى خطاب عام : « يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ومرة فى خطاب خاص بالمؤمنين «يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم » ثم رد الله ادعاء المشركين تحليل الميتة والدم وما عطف عليهما ، فجاء الحصر بإنما تأكيدا لحرمة ما أدعوا حله على سبيل قصر القلب .

فالغرض إذن هو إثبات بطريق التخصيص ردا على تعميم التحريم ، وهذا ماصرح به الألوسى فقال (ثم اعلم أنه ليس المراد من الآية قصر الحرمة على ماذكر مطلقا كما هو الظاهر حتى يرد منع الحصر بحرمة أشياء لم تذكر ، بل مقيد بما اعتقدوه حلالا ، بقرينة أنهم كانوا يستحلون ما ذكر ، فكأنه قيل : « إنما حرم عليكم » ماذكر من جهة ماالستحللتموه لأشياء أخر ، والمقصود من قصر الحرمة على ماذكر رد اعتقادهم حليته بأبلغ وجه وآكده فيكون قصر قلب[1] .

أما آية الأنعام فقد سبقها ادعاء المشركين تحريم ما أحل الله وتحليل ماحرمه « وقالوا مافى بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا مارزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين »[2] .

فهنا تصريح بأنهم حرموا مارزقهم الله افتراء عليه ، ثم جادلهم ورد عليهم منكرا دعواهم ، وجاء القصر بالنفى والاستثناء نفيا لما ادعاه القوم ، وحصرا للتحريم فى هـــذه المذكورات فالقصر هنا جاء لنفى ما يدعى المشركون تحريمه .

---

(١) روح المعانى ٤٣/٢ .
(٢) الأنعام ١٣٩/١٤٠ .

وفى البقرة جاء لإثبات الحرمة فيما يدعون حله . وهذا قوله تعالى فى سورة الأعراف : (إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون)[١] . وفى سورة الحج (قل ياأيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين)[٢] . لو استعرضنا سياق كل منهما لوجدنا أن آية الحج جاءت فى سياق تحوط به دلائل الانكار ، وتلفه غلالة من التهديد والوعيد ، وهو إذا قورن بسياق الآية الأولى كان أحق منها بكل مايقطع الطريق على المستخفين بآيات الله ونذره .

فقد سبق آية الأعراف قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربى لايجليها لوقتها إلا هو ثقلت فى السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفى عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لايعلمون قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ماشاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) .

فالآيات رد على من يتساءل عن موعد الساعة مما يتضمن معه ظنهم علم الرسول بها وهو ماصرح به فى قوله (كأنك حفى عنها) فاقتضى هذا الخلط بين النبوة والألوهية أن ينفى عن الرسول كل صفة من شأنها أن تمس تفرد الله تعالى بعلم ماغيبه عن خلقه ، فنفى عنه أولا القيام بنفسه فى جلب ماينفعه ، ودرء مايضره ، وبطريق النفى والاستثناء بما فيه من عموم النفى الذى يقطع الطريق على كل من يتجاوز بالنبوة حدود البشرية فى أسمى معانيها ، ثم جاء حصره عليه السلام فى الإنذار والتبشير نافيا عنه مادل عليه إلحاحهم فى سؤالهم عن الساعة من مشاركته لله العلم بها ، وليس ذلك من قبيل الأمر المعلوم الذى نزل منزلة الأمر المشكوك فيه كما قال عبد القاهر : (وجملة الأمر أنك متى

(١) الأعراف ١٨٨ .
(٢) الحج ٤٩ .

رأيت شيئاً هو من المعلوم الذي لا يشك فيه قد جاء بالنفي فذلك لتقدير معنى صار به في حكم المشكوك فيه ، فمن ذلك قوله تعالى : « وما أنت بمسمع من في القبور إن أنت إلا نذير » إنما جاء — والله أعلم — بالنفي والإثبات لأنه لما قال تعالى : (وما أنت بمسمع من في القبور) وكان المعنى في ذلك أن يقال للنبي صلى الله عليه وسلم (إنك لن تستطيع أن تحول قلوبهم عما هي عليه من الإباء ، ولا تملك ان توقع الإيمان في نفوسهم مع إصرارهم على كفرهم ، واستمرارهم على جهلهم ، وصدهم بأسماعهم عما تقوله لهم وتتلوه عليهم) كان اللائق بهذا أن يجعل حال النبي صلى الله عليه وسلم حال من قد ظن أنه يملك ذلك . .) ثم يقول : (ومثل هذا في أن الذي تقدم من الكلام اقتضى أن يكون اللفظ كالذي تراه من كونه (بإن) و (إلا) قوله تعالى : (قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون »)[1] .

فآية الأعراف ليست كآية فاطر ، لأن الخطاب في الأولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو لا ينكر أن مهمته محصورة في الإنذار وأن الهادي والمالك للقلوب والأسماع هو الله ، فخطابه بالقصر من قبيل التنزيل ، لكن آية الأعراف المخاطب فيها هم الذين ظنوا علم الرسول بالساعة وكرروا السؤال كأنه عالم بها ، كما هو نص القرآن (كأنك حفي عنها) فإذا أمر الرسول بأن يقول لهم (إن أنا إلا نذير وبشير) كان الكلام جاريا على مقتضى الظاهر ، وليس على خلافه ، لأن الغرض هو نفي كل ما يتجاوز بالنبي حدود التبليغ ، ومن ذلك علمه بالساعة الذي اختص الله به نفسه .

وأما آية الحج فقد سبقها قوله تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب ولن

---

(١) دلائل الإعجاز ٣٣٢

يخلف الله وعده وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون وكأين من قرية أمليت لها وهى ظالمة ثم أخذتها وإلى المصير) .

فالمشركون هنا منكرون لعذاب الله هازئون به ، وفى استعجالهم إياه تكذيب للرسول وكأنهم يقولون له : إن كنت صادقا فأتنا بهذا العذاب . مما اقتضى أن يهددهم الله تعالى ويتوعدهم بمصير السابقين من قبلهم ، فجاء حصر النبى فى الإنذار أثباتا لما يدل عليه استعجالهم العذاب من تكذيبهم برسالته ، وتهديدا لهم بأنه أدى مهمته فى الإنذار ، ولن يدفع عنهم من عذاب الله شيئا ، وفى الاكتفاء بالأنذار عن التبشير مايدل على حدة الموقف والتهاب الحوار .

سابعا : مما استدل به عبد القاهر على كونه إنما تأتى فيما يعلمه المخاطب ولا يدفعه وقوع الحصر بها فى فعل لايصح من غير المذكور، وذلك فى المواطن التى يراد فيها التعريض ، فيسلب عن المعرض بهم هذا الوصف الذى أثبت للمذكور ، ومثل لذلك بقوله تعالى : (إنما يتذكر أولو الألباب) . وبقوله تعالى : (إنما يستجيب الذين يسمعون) يقول عبد القاهر : (ثم أعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ماتكون وأعلق ماترى بالقلب إذا كان لايراد بالكلام بعدها نفس معناه ، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه ، أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى : (إنما يتذكر أولو الألباب) أن يعلم السامعون ظاهر معناه ، ولكن أن يذم الكفار ، وأن يقال إنهم من فرط العناد ، ومن غلبة الهوى عليهم فى حكم من ليس بذى عقل . وإنكم إن طمعتم منهم فى أن ينظروا ويتذكروا كنتم كمن طمع فى ذلك من غير أولى الألباب)[١] .

ويسترعى النظر فيما قاله الامام أمران :

---

(١) دلائل الاعجاز ٢٥٤

أولهما أن الغرض هو ذم الكفار بسلب العقل عنهم حين لم ينتفعوا به في الاهتداء إلى الحق ، ولاشك أن هذا أمر مجهول ، وليس أمرا ظاهرا مسلما به ، ثم إن المخاطب - باعتبار (إنما) في مذهب الامام لاتأتى لغير قصر القلب - يكون منزلا منزلة من اعتقد أنه يكون من غير أولى الألباب تذكر ، وذلك يتطلب التأكيد لازالة هذا الاعتقاد التنزيلي ، وقد نبه ابن يعقوب المغربي لبعض هذا تعليقا على قوله تعالى : (إنما يستجيب الذين يسمعون) فقال : (وينبغي أن يتنبه هنا لدقيقة ، وهو أن الحصر فيما يعلم فيه الاختصاص لايصح باعتبار الظاهر ، إذ لايعتقد الوصف لمن لايصح له حتى يرد ذلك الاعتقاد بالحصر ، وإنما هو لتنزيل المنفي عنه منزلة من لاتصح له الصفة ، فالكافر هنا منزل منزلة من لا سمع له في عدم قبول الحق ونزل المخاطب في حرصه على هدايته منزلة من اعتقد أنه يستجيب مع عدم السماع)[1] .

الأمر الثاني : أن هذا الموضع ليس خاصا بانما ، بل يشاركها فيه النفي والاستثناء .

فكما نفى التذكر عن غير أولى الألباب بإنما ، نفى أيضا في القرآن بطريق النفي والاستثناء ، والحكمة يعلمها الله تقاسم الطريقان ماجاء في القرآن منه ، حيث ورد حصر التذكر في أولى الألباب أربع مرات ، جاء منها مرتان بإنما : في الرعد ، والزمر ، ومرتان بالنفي والاستثناء :

إحداهما في البقرة .

والثانية : في آل عمران .

والعجيب أن ماجاء بإنما كان في سياق أعلى نبرة ، وأكثر حدة ،

---

(١) مواهب الفتاح : شروح التلخيص ٢/٢١٢

ولك أن تقارن بين قوله تعالى : (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب)[١] .

وقوله جل شأنه : (أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولو الألباب)[٢] .

والحصر بالنفى والاستثناء فى فعل لا يصح من غير المذكور ليس عزيزا فى الشعر العربى يقول زهير فى مدح هرم بن سنان[٣] :

سعى بعدهم قوم لكى يدركوهم ... فلم يفعلوا ولم يلاموا ولم يألوا
فما كان من خير أتوه فإنما ... توارثه آباء آبائهم قبل
وهل ينبت الخطى إلا وشيجه ... وتغرس إلا فى منابتها النخل

يقول فى البيت الأخير : إن القناة لا ينبتها إلا القناة ، والنخل لا تنبت فى غير أرضها التى تصلح لنموها ، وهو مالا يعتقد أحد بخلافه ، فهل يقال إن النفى والاستثناء جاء فى أمر معلوم ظاهر لا إنكار فيه ، أو أنه جاء على خلاف مقتضى الظاهر فتنزل المعلوم الثابت منزلة المجهول المشكوك فيه ؟

الحق أن الشاعر لم يقصد ظاهر المعنى بل جاء الكلام على تمثيل الممدوحين حين طابت فروعهم لطيب أصولهم ، ونمت فضائلهم لأنها صادفت استعدادا موروثا بالأرض الطيبة يغرس فيها النخل فينمو ويسمو ، وفى التمثيل استدلال وإقناع ولا يكون إلا حيث يراد تقرير معنى يمكن أن يشك فيه أولا يصادف قبولا مما ينسجم مع هذا القصر .

من الفروق التى أثبتها عبد القاهر بين الطريقين صحة مجامعة (لا)

---

(١) البقرة ٢٦٩
(٢) الرعد ١٩
(٣) شرح شعر زهير لأبى ثعلب ٩٤

العاطفة لإنما وامتناع ذلك مع النفي والاستثناء وعلله بقوله : (وذلك لأنك إذا قلت : ما جاءني إلا زيد ، فقد نفيت أن يكون قد جاء أحد غيره ، فإذا قلت : « لا عمرو » كنت قد طلبت أن تنفي بلا العاطفة شيئا قد تقدمت فنفيته ، وذلك - كما عرفتك - خروج بها عن المعنى الذي وضعت له إلى خلافه .

فإن قيل : فإنك إذا قلت : « إنما جاءني زيد » فقد نفيت فيه أيضا أن يكون المجيء قد كان من غيره ، فكان ينبغي أن لا يجوز فيه أيضا أن تعطف (بلا) فتقول : (إنما جاءني زيد لا عمرو) قيل إن الذي قلته من أنك إذا قلت : (إنما جاءني زيد) فقد نفيت فيه أيضا المجيء عن غيره غير مسلم لك على حقيقته ، وذلك أن ليس معك إلا قولك (جاءني زيد) وهو كلام - كما تراه - مثبت ، ليس فيه نفي البتة ، كما كان في قولك : (ما جاءني إلا زيد) وإنما فيه أنك وضعت يدك على زيد فجعلته الجائي ، وذلك وإن أوجب انتفاء المجيء عن غيره فليس يوجبه من أجل أن كان ذلك إعمال نفي في شيء ، وإنما أوجبه من حيث كان المجيء الذي أخبرت مجيئا مخصوصا إذا كان لزيد لم يكن لغيره ، والذي أبيناه كان تنفي (بلا) العاطفة الفعل عن شيء ، وقد نفيته عنه لفظه)[١] .

وحوارنا هنا يدور حول التعليل للجواز أو المنع وما يترتب عليه من دقائق لها فضل تعلق بالبلاغة وإن بدا أن المسألة وثيقة الصلة بالدراسات النحوية ، وأحسب أن تعليل الشيخ لامتناع (لا) العاطفة مع النفي والاستثناء لم يفهم على وجهه الصحيح مما أدى إلى المنازعة فيه ، فقد وجدنا البهاء السبكي يفرق بين العطف على المستثنى منه المنفي فيراه ممتنعا ، ويجيز العطف على المستثنى باعتباره مثبتا لتحقق شرط العطف بلا وهو أن لايكون ماقبلها منفيا بغيرها[٢] .

---

(١) دلائل الإعجاز ٣٢٨

(٢) انظر عروس الأفراح من شروح التلخيص ٢/٢٠٨

وهذا فى حسبانى أبعد ما يكون عما قصد إليه عبدالقاهر حين منع إيقاع النفى بلا العاطفة على شىء قد نفى بغيرها صريحا مراعاة لما فيها من معنى النفى، ويستوى فى ذلك أن تعطف بها على المستثنى أو المستثنى منه، بل ويستوى فى ذلك أيضـا أن يكون النفى بأداة أخرى ليست عاطفة، فأنت إذا قلت: (ماجاءنى إلا زيد لا عمرو) فقد سلطت النفى بلا على (عمرو) وهو داخل فى عموم النفى بما، فتكون قد نفيت شيئا كان منفيا قبلها، ولا يتغير هـذا الحكم بأن تجعل المعطوف عليه (أحد) المستثنى منه أو (زيد) المستثنى ولا أحسب أنه يتغير أيضا لو قلت: (جاءنى إلا زيد لم يجئ عمرو) يدل على ذلك أن الشيخ عبد القاهر حين أجاز العطف مع إنما ومثل لها لم يفرق بين أن تكون أداة النفى (لا) أو (ليس) فقال: (ثم إن النفى فيما نحن فيه النفى يتقدم تارة ويتأخر أخرى، فمثال التأخير قولك: (إنما جاءنى زيد لا عمر) وكقوله تعالى: (إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) وكقول لبيد:

(إنما يجزى الفتى ليس الجمل)[1]

فعبارة الشيخ (ثم إن النفى فيما نحن فيه) صريحة فى الدلالة على أن الحكم ينسحب على كل ما يؤدى معنى النفى، وليس خصوص (لا) العاطفة وتمثيله بغير (لا) تأكيد لما ندعيه.

فما ذهب إليه السبكى من جواز العطف بلا على المستثنى لا يستلهم تعليل عبد القاهر، فضلا عن أنه يقف برأيه هذا فى معارضة لما يشبه الإجماع على صحة ما قرره شيخ البلاغة، حتى قال شهاب الدين القرافى بعد أن ساق كلام عبد القاهر (لم يحك أحد فيها خلافا فيما رأيت)[2].

ثم إن ما قاله السبكى لا يسنده شاهد واحد من فصيح كلام العرب إذ كل ما وجد هو بيت للحريرى يقول فيه.

لعمرك ما الإنسان إلا ابن يومه ‏‏ على ما تجلى يومه لا ابن أمسه

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٥٣ ‏‏ (٢) الاستغناء فى أحكام الاستثناء ٢٠٧

ورد بأنه من كلام المولدين الذى لا يعول عليه فى تأسيس القواعد .

وإذا كان عبد القاهر قد التفت إلى ما توجبه قواعد الصناعة فى النفى بلا العاطفة من اشتراط أن لا يكون ماقبلها منفيا بغيرها فإنه نظر من جانب آخر إلى طبيعة القصر فى النفى والاستثناء معتمدا على حسه وذوقه فى استلهام دلالات التراكيب ، ذلك أن هذا الطريق أصله أن يكون النفى فيه عاما وهو مايطلق عليه اصطلاحا القصر الحقيق ، وإذا دل السياق على نفى خاص مما اصطلح على تسميته بالقصر الإضافى فإن ذلك مع قلته - يأتى مختبئا فى ظلال النفى العام ، موشى بغلالة من المبالغة تهمس به القرائن همسا ، وتوسوس به الكلمات فى خفاء . فالتصريح بالنفى بعده يذهب بجمال المبالغة فيه ، ويفقده خصائصه من قطع الطريق على المعاند والمنكر بإزالة كل مايعلق بذهنه وقلبه من أوصاف أوموصوفين عدا المنصوص عليه، وقد ألح هذا المعنى على الشيخ فأعاده أكثر من مرة (ونحن نرى أنه يجوز فى هذا أن تعطف (بلا) فتقول : (إنما هو قائم لا قاعد) ولا ترى ذلك جائزا مع (ما) و (إلا) ، إذليس من كلام الناس أن يقولوا : (مازيد إلا قائم لاقاعد) فإن ذلك إنما لم يجز من حيث إنك إذا قلت : (مازيد الا قائم) فقد نفيت عنه كل صفة تنافى القيام ، وصرت كأنك قلت : (ليس هو بقاعد ولا مضطجع ولا متكىء) وهكذا حتى لاتدع صفة يخرج بها من القيام ، فإذا قلت من بعد ذلك (لاقاعد) كنت قد نفيت بلا العاطفة شيئا قد بدأت فنفيته)[1] .

أما (إنما) فلا يتعارض معها أن تجىء (لا) العاطفة مصرحة بالمنفى ، اذ الغالب فى (إنما) أن تكون للقصر الإضافى ، واذا كان البلاغيون قد خالفوا عبد القاهر وهم على حق فى جعله (إنما) لقصر القلب فقط ، فان الشيخ كان يعبر عن الغالب فى استعمالاتها وأكثرها ورودا فى كلام العرب ، فاذا نص على هذا المنفى بلا العاطفة بعدها فإن ذلك لايعدو التصريح بما نفى ضمنا .

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٤٧

فليس كون النفى مصرحا به فى طريق الاستثناء وضمنيا فى (إنما) هو وحده الذى منع مجامعة لا العاطفة للأول وأجازه فى الثانى بدليل أن الإمام لم يستحسن العطف (بلا) مع (إنما) حين يكون الفعل بعدها مما لا يصح من غير المذكور ، وشرط لا العاطفة متحقق فيها ، ولكنه كان يستجيب وذلك لأسرار التراكيب وأغراض النظم وإن لم يكن ثمة مانع من قواعد الصناعة وقوانين الإعراب : قال عبد القاهر : (ومما يجب أن يعلم أنه إذا كان الفعل بعدها فعلا لا يصح إلا من المذكور ، ولا يكون معه غيره ، كالتذكر الذى يعلم أنه لا يكون إلا من أولى الألباب لم يحسن العطف (بلا) فيه كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور .

تفسير هذا أنه لا يحسن أن تقول (إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال) كما يحسن أن تقول : (إنما يجىء زيد لا عمرو)[1] .

فليست هناك قاعدة توجبها الصناعة أو تحكم بها قواعد الإعراب فى منع هذا العطف . لأن ماقبل (لا) ليس منفيا بغيرها ، ولكن الشيخ احتكم إلى الذوق وتسمع لمرامى الكلام ، وهو لذلك عبر بعدم الاستحسان ولم يجعل ذلك شرطا كما صنع السكاكى من بعده فإذا حاولنا المجىء بلا العاطفة فى مثل ماذكره عبدالقاهر فنحن أمام أمرين لاثالث لهما : إما أن يكون المنفى المصرح به مقابلا للمذكور الذى أثبت له الفعل وهو لا يصح منه فذكره عبث ولغو ، أو يكون المنفى (بلا) هو المعرض به على اعتبار أنه المقصود من القصر ، وحينئذ يضيع الغرض من التعريض ، فمثلا فى قوله تعالى (إنما يستجيب الذين يسمعون ، لا يصح أن يقال (لا الذين لا يسمعون) لأن فاقد السمع لا تتأتى منه الاستجابة ولا يدعى عاقل أنه يكون ، فذكره حشو يتنزه عنه لسان نزل به الكتاب العزيز ، ولا يصح كذلك أن يقال تصريحا بالمعرض بهم : (لا من يكذبونك) باعتبار تنزيلهم منزلة الصم الذين لا يسمعون ، فهو وإن كان جائزا صناعة فإنه

---

(١) السابق ٣٥٣

لايجوز بلاغة لذهاب الغرض من التعريض وهو أحسن مواقع إنما وأشدها لذعا وتبكيتا .

ولعل الشيخ حين أراد التمثيل لمجامعة (لا) العاطفه لإنما لم يستحضر ما يمثل به من فصيح لسان العرب فمثل من إنشائه لتوضيح قاعدة لم ينكر أحد صحتها واستشهد بما حضره من أمثلة لاجتماع النفي معها مما يقوم مقام لا العاطفة ويشاركها نفس الحكم ، وهو دليل ـ كما قلت ـ على أنه لا فرق عنده حين يتأخر النفي بين لا وغيرها ، وليس ذلك انحرافا بالحديث عن مجراه ، أو خروجا عن مجال الموازنة بين الطريقين حتى يتأهب البلاغيون من بعده لتصحيح مساره أو تقييد مطلقة : يقول للسعد : (قال عبد القاهر : إن النفي فيما يجيء فيه النفي يتقدم تارة نحو (ماجاءني زيد ، وإنما جاءني عمرو ، ويتأخر أخرى ، نحو (إنما جاءني زيد لاعمرو) (إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) وفيه بحث لأن الكلام فى النفي بلا العاطفة ، وإلا فلا دليل على امتناع نحو « ما جاءني إلا زيد ، لم يجيء إلا عمرو)[1] ،وما زيد إلا قائم ليس هو بقاعد ، وفي التنزيل: (وما أنت بمسمع من فى القبور إن أنت إلا نذير)[2] .

فالنفي حين يتأخر لا فرق فيه بين أن يكون بلا العاطفة أو بغيرها من حيث صحة مجامعته لإنما، وامتناعه مع النفي والاستثناء ، فكما لا يصح أن تقول : (مازيد إلا قائم لا قاعد) لايصح أن تقول : (ما زيد إلا قائم ليس هو بقاعد) لأن النفي فيهما مسلط على شيء منفي بما وأحسب أن هذا مذهب الشيخ بدليل أنه لم يفرق عند التمثيل بين لا وليس ، ولا مبرر لاعتبار ذلك سهوا منه .

---

(١) لعل فى العبارة تصحيفا ، وأحسب صوابه : (ما جاءني زيد ، لم يجيء إلا عمرو) أو (ماجاءني إلا زيد لم يجيء عمرو) .

(٢) المطول ٢١٧ .

أما أنه لا دليل على امتناع (مازيد إلا قائم ليس هو بقاعد) كما ـ قال السعد ـ فإنه أيضا لا دليل على جوازه ، ولو صح مثل هذا التعبير لما عدم السعد مثالا له من فصيح لسان العرب كما وجده فى الآية الكريمة عند تقدم النفى .

وإذا كان عبدالقاهر لم يمثل لاجتماع (لا) مع (إنما) بما نطق به العرب، فإن أحدا ممن جاء بعده لم يحاول ذلك مع اتفاق الجميع على صحة ماقاله، وليس بالمتعذر وجود هذا المثال ، وإن كان قليلا إذا ماقورن (ببليس) التى كثيرا ماتجامع هذا الطريق مما يجعل الاستشهاد بها أيسر وأقرب .

فمن نصائح على رضى الله : (واعلم أنك إنما خلقت للآخرة لا للدنيا ، وللفناء لا للبقاء ، وللموت لا للحياة)[1] .

وفى مدح المعتصم بالله يقول أبو تمام :

إذا مارق بالغدر حاول غدرة	فذاك حرى أن تئيم حلائله
فإن باشر الإصحار فالبيض والقنا	قراه وأحواض المنايا مناهله
وإن يبن حيطانا عليه فإنما	اولئك عقالاته لا معاقله[2]

ويقول أبو الطيب المتنبى[3] :

إنما يفخر الكريم أبو المسـ	ـك بما يبتنى من العلياء
وبأيامه التى انسلخت عنـ	ـه ماداره سوى الهيجاء
وبما أثرت صوارمه البيـ	ـض له فى جماجم الأعداء
وبمسك يكنى به ليس بالمسـ	ـك ولكنه أريج الثناء
لا بما تبتنى الحواضر فى الريـ	ـف ومايطبى قلوب النساء

(١) نهج البلاغة ٣٠٣ .

(٢) ديوان أبى تمام بشرح التبريزى ٣/٢٨ .

(٣) ديوان أبى الطيب المتنبى بشرح أبى البقاء ١/٣٣ - ٣٤ .

فقوله فى البيت الأخير (لا بما تبتنى الحواضر فى الريف) عطف على (بما يبتنى من العلياء) فى البيت الأول .

أما حين يتقدم النفى فإن ذلك بالطبع لا يكون بلا العاطفة ، وإنما يكون بغيرها من أدوات النفى ،وحينئذ فلا مانع من مجامعة هذا النفى لأى من الطريقين وليس فى كلام عبد القاهر مايدل على منعه مع النفى والاستثناء حتى يتخذ السعد ذلك سبيلا إلى نقض كلامه ويستدل لصحته بآية هى من شواهد عبد القاهر نفسه . لأن الحـــديث يجرى أساسا فى (لا) العاطفة وهى لا تكون إلا متأخرة ، فما يؤدى معناها من النفى يجرى عليه نفس الحكم ، لأن تعليل المنع من مجامعة الاستثناء هو أن يسلط النفى على منفى بما وذلك ليس خاصـــا بلا العاطفة ، فإذا تقدم النفى فقد ذهب سبب المنع .

لكن يبقى بعد ذلك أن نسأل : لماذا تعرض عبد القاهر لتقدم النفى على (إنما) إذا لم يكن ذلك ممتنعا مع النفى والاستثناء وهو فى مجال الحديث على الفروق بين الطريقين ؟

والجواب : أن الشيخ أراد أن يلمح إلى فرق بالغ الدقة بين إثبات إنما وحذفها فيما إذا تقدم النفى عليها ، وهو ما أهمله البلاغيون من بعده بحكم أن ذلك خارج عن مجال المقارنة كما صرح بذلك الخطيب والسعد وغيرهما[١].

يقول عبد القاهر (ومثال التقديم قوله : « ماجاءنى زيد وإنما جاءنى عمرو » وهذا مما أنت تعلم به مكان الفائدة فيها ، وذلك أنك تعلم ضرورة أنك لو لم تدخلها ، وقلت : « ماجاءنى زيد وجاءنى عمرو » لكان الكلام مع من ظن أنهما جاءاك جميعا وأن المعنى الآن مع دخولها أن الكلام مع من غلط فى عين الجائى فظن أنه كان زيدا لا عمرا)[٢] .

تلك لمحة لم يقع عليها غير عبد القاهر ، وبها أوضح سر مجىء (إنما) فى

(١) راجع الايضاح من شروح التلخيص ٢/٢١٣ ، والمطول ٢١٧ .

(٢) دلائل الاعجاز ٢٥٤ .

مثل هذا التعبير الذي يفيد الحصر بغيرها ، لأن قولك : (ماجاءني زيد وجاءني عمرو) جمع بين الإثبات والنفي ، وهذا هو معنى القصر فما قيمة إنما ؟

يقول الدكتور محمد أبو موسى : (إن البلاغيين قالوا أنه يصحبها النفي فيؤكدها أحيانا كقولك : إنما جاءني زيد لا عمرو ، فالنفي (بلا) جاء مؤكدا لما قبلها ، ويسبقها فتؤكده ، كقوله : (ماجاءني زيد ، وإنما جاءني عمرو) فقصرك المجيء على عمرو ، تأكيد لنفي مجيء زيد ، وهو واضح جدا)[1] .

فهل هذا الذي قاله البلاغيون هو عين ماقاله عبد القاهر ؟

للإجابة على ذلك لابد من الإجابة على أسئلة أخرى ، وهي كيف تأكد هذا النفي بإنما ؟ هل تأكد بإثبات المجيء لعمرو ؟ إن هذا الاثبات متحقق بغير إنما . هل تأكد بالنفي المفهوم ضمنا باعتبار أن نفى المجيء عن غير عمرو تأكيد لنفيه عن زيد ؟ إن مثل هذا القول لايحدد غرض عبد القاهر من جعله (إنما) تميل قصر الافراد إلى قصر قلب . إذ لامانع من تأكيد نفى المجيء عن زيد في مواجهة من يظن اشتراكهما في المجيء .

إن أقرب مايقال في تفسير التأكيد بما يتطابق مع مفهوم كلام عبد القاهر هو أن (إنما) تأتي لتأكيد الاثبات ، وحيث ورد ذكرها بعد النفي مصاحبة لجملة الاثبات كان ذلك دليلا على أن المخاطب ينكر مجيء عمرو ، ويثبته لزيد ، ولولا ذلك لما احتاج إلى التأكيد بإنما ، ومن ثم فإن عدم ذكرها دليل على أن المخاطب يثبت المجيء لعمرو كما يثبته لزيد ، فإذا قلت : (ماجاءني زيد وجاءني عمرو) كان ذلك لنفي الشركة أو مانسميه قصر الافراد ، وإذا قلت : (ماجاءني زيد وإنما جاءني عمرو) كان الغرض نفى اعتقاد العكس أو مايسمى بقصر القلب . وهو مازاده الشيخ وضوحا بقوله :

---

(١) دلالات التراكيب ١٦٨ .

(وأمر آخر وهو ليس ببعيد أن يظن الظان أنه ليس فى انضمام (ما) إلى (إن) فائدة أكثر من أنها تبطل عملها حتى ترى النحويين لا يزيدون فى أكثر كلامهم على أنها (كافة) ومكانها ههنا يزيل هذا الظن ويبطله ، ذلك أنك ترى أنك لو قلت : (ماجاءنى زيد وإن عمرا جاءنى ، لم يعقل منه أنك أردت أن الجائى عمرو لا زيد) بل يكون دخول (إن) كالشىء الذى لايحتاج إليه، ووجدت المعنى ينبو عنه)[1] .

فاعتقاد العكس وإثبات المجىء لزيد بدلا من عمر وهو الذى يحتاج إلى التأكيد فى رد هـــذا الخطأ ، فإذا لم يكن لدى المخاطب إنكار لمجىء عمرو فلا حاجة إلى دخول إنما . هذا هو مفهوم التأكيد عند عبد القاهر ، وهو الذى تؤيده الشواهد ، حيث نجد قصر القلب هو النهج المسلوك فى تعقيب النفى بإنما فمن كلام على رضى الله عنه موجها حديثه إلى الخوارج : (إنا لم نحكم الرجال وإنما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين ، لاينطق بلسان ، ولا بدله من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال)[2] وقوله رضى الله عنه : (فإنا لم نكن نقاتل فيما مضىء بالكثرة ، وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة)[3] .

حيث يريد فى العبارة الأولى أن ينزع من نفـوس الخوارج اعتقادا خاطئا بأنه مال فى قبول التحكيم إلى أهواء الرجال ، ويثبت إخضاعه الرأس والقلب لحكم الله العلى الكبير ، وفى العبارة الثانية يقتلع من النفوس الضعيفة قناعتها بأن مدار النصر أو الهزيمة هو القلة والكثرة ، ويغرس فيها بدلا من ذلك اليقين بأن النصر ليس سوى عون الله وتأييده . وأوضح من ذلك وأبين قول المتنبى :

لم تحك نائلك السحاب وإنما حمت به فصبيبها الرحضاء

---

(١) دلائل الاعجاز ٣٥٤ .

(٢) نهج البلاغة ١٥٠ (٣) السابق ١٦٦ .

وقوله يتهكم بأبي بكر الطائي حين نام وهو ينشد شعره :

أن القوافي لم تنمك وإنما محقتك حتى صرت مالا يوجد

فكلا المعنيين الذين أراد المتنبي إثباتهما مما ينكره المخاطب ويدفعه فاحتاج إلى تأكيد النفي بإنما على طريق إفادتها للقلب .

وبعد

فإني أعلم أني خضت بحرا بعيدا أغوره ، وصارعت موجا شديدا صرعه ، وأملي أن يكون لي من الله عونه وتوفيقه ، ومن القارىء تجاوزه ونصحه .

أهم المراجع والمصادر

١ ـ الاستغناء فى مسائل الاستثناء : شهاب الدين القرافى بغداد ١٤٠٢هـ

٢ ـ الأكسير فى علم التفسير : الطوفى سليمان البغدادى: المطبعة النموذجية ١٩٧٧ م

٣ ـ الإيضاح : الخطيب القزوينى : شرح التلخيص مطبعة السعادة ١٣٤٢هـ

٤ ـ إنما واستعمالاتها فى القرآن الكريم : د . نزيه عبد الحميد ، مطبعة الأمانة ١٤٠٣ هـ

٥ ـ البحر المحيط : أبو حيان الأندلسى ، دار الفكر ١٤٠٣ هـ

٦ ـ التحرير والتنوير : محمد الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر

٧ ـ تفسير أبى السعود : أبو السعود ، دار إحياء التراث العربى ـ بيروت

٨ ـ التفسير الكبير : فخر الدين الرازى ، دار الفكر ـ بيروت ١٣٩٨ هـ

٩ ـ الجنى الدانى فى حروف المعانى: الحسن بن قاسم المرادى ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٤٠٣ هـ

١٠ حاشية الدسوقى على التلخيص : الدسوقى : شروح التلخيص ـ مطبعة السعادة ١٣٤٢ هـ .

١١ ـ دلائل الاعجاز تحقيق محمود شاكر : عبد القاهر الجرجانى ، مكتبة الخانجى بالقاهرة

١٢ ـ دلالات التراكيب : د. محمد أبو موسى ، مكتبة وهبه ط أولى ١٣٩٩هـ

١٣ ـ ديوان أبى تمام بشرح التبريزى: أبو تمام الطائى، دار المعارف ط رابعة

١٤ ـ ديوان أبى الطيب المتنبى بشرح أبى البقاء : أبو الطيب المتنبى ،دار المعرفة ـ بيروت

١٥ ـ روح المعانى : الألوسى ، دار إحياء التراث العربى ١٤٠٥ هـ

١٦ ـ شرح شعر زهير بن أبى سلمى : لأبى العباس ثعلب ، الآفاق الجديدة بيروت ١٤٠٢ هـ .

١٧ - شرح اللمع : ابن برهان العكبرى ، الكويت ١٤٠٤ هـ
١٨ - عروس الأفراح : بهاء الدين السبكى ، شروح التلخيص مطبعة السعادة ١٣٤٢ هـ
١٩ - الكتاب : سيبويه ، المطبعة الأميرية ط أولى ١٣١٦ هـ
٢٠ - الكشاف : الزمخشرى ، مصطفى الحلبى ١٣٩٢ هـ
٢١ - المحرر الوجيز: ابن عطية الغرناطى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩٤ هـ
٢٢ - المطول : سعد الدين التفتازانى ، مطبعة أحمد كامل ١٣٣٠ هـ
٢٣ - مفتاح العلوم : السكاكى ، مصطفى الحلبى ١٣٥٦ هـ
٢٤ - مواهب الفتاح : ابن يعقوب المغربى ، شروح التلخيص مطبعة السعادة ١٣٤٢ هـ
٢٥ - نهج البلاغة : الإمام على بن أبى طالب ، دار الشعب
٢٦ - نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز : فخر الدين الرازى ، مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٧ .

تأملات فى منهجى
القاموس المحيط والمعجم الوسيط

الدكتور / عبد المنعم عبدالله محمد
مدرس بكلية اللغة العربية بالقاهرة
جامعة الأزهر - قسم أصول اللغة

١ - إضاءة معجمية :

عنى العرب بلغتهم عناية فائقة ، لارتباطها بكتاب الله عز وجل : « وإذا استثنينا الصين فلن نجـــد شعبا آخر يحق له الفخار بعلوم لغتـه غير العرب[١] » .

وعلى الرغم من أن العرب مسبوقون فى ميدان التصنيف المعجمى إلا أنهم قد احتلوا مكانة لا تدانيها مكانة فى فن المعجمة من حيث التبويب والترتيب والجمع والاستقصاء ، ولا غرو فى ذلك « فهم أهم من ألف المعاجم قبل العصر الحديث على الإطلاق »[٢] ، والتراث المعجمى فى المكتبة العربية خير شاهد على ذلك .

وهاهو ذا Haywood أحد المستشرقين المنصفين يقرر أن العرب فى مجال

---

(١) المعجم اللغوى التاريخى : فيشر ٣ . بتصرف .
(٢) علم اللغة العربية مدخل تاريخى مقارن فى ضوء التراث واللغات السامية ٩٨ .

المعجم يحتلون مكان المركز سواء فى الزمان أو المكان بالنسبة للعالم القديم والحديث ، وبالنسبة للشرق والغرب »[١] .

وليس المستشرق مغاليا فيما قرره ، ولسنا مغالين فى تأكيد هذه القضية وتوثيقها ، فأسبقية الأعاجم فى التصنيف المعجمى شىء ، وتفوق العرب فى هذا المجال على غيرهم شىء آخر ، ولا يلزم من تأخر العرب فى ميدان التدوين أن يكونوا أقل من سابقيهم فى هذا اللون من المعرفة .

ولا ريب فى أن تعدد الأنظمة المعجمية[٢] عندم واختلافها باختلاف المناهج فى الترتيب أدل دليل على تفوقهم ودقتهم ، فالمعجم العربى منذ نشأته كان يهدف إلى تسجيل المادة اللغوية بطريقة منظمة ، وهو بهذا يختلف عن كل المعاجم الأولى للأمم الأخرى التى كان هدفها شرح الكلمات النادرة أو الصعبة[٣] ، وهنا يمكننا أن ندرك السر فى تفوق العرب على غيرهم فى هذا المجال ، ولعله يرجع إلى الهدف من وجود المعجم ، واختلافه عند العرب والأعاجم .

لقد صنف علماء العرب المعجم ليكون كنزا لمفردات لغة القرآن ، يحافظ عليها ، ويضبطها ويبين معانيها ، ويستدل عليها بشواهد قرآنية وحديثية وشعرية ونثرية وفق مقاييس معينة ارتضاها جامعوا الثروة اللفظية للغة العربية ، فالحفاظ على العربية حفاظ على أقدس مقدساتنا . وهو القرآن الكريم .

أما غير العرب فقد صنفوا معاجمهم قاصدين من ورائها شرح الكلمات

---

(١) البحث اللغوى عند العرب : د. أحمد مختار عمر ٢٤٠ .

(٢) هناك نظام التقليبات بشقيه الصوتى والأبجدى . ونظام الباب والفصل فى مدرستى القافية والأبجدية العادية .

(٣) البحث اللغوى عند العرب ٢٤٠

لإدارة أو الصحبة ، وباختلاف الأهداف اختلفت مسيرة العمل المعجمي ، لا غرابة في ذلك فإن للعربية وضعا خاصا وظرفا خاصا لم يتهيأ لغيرها ، وهو ارتباطها بكتاب الله عز وجل »[1] .

وإذا أردت تأكيدا لذلك فتأمل السبب في نشأة الدراسات اللغوية قاطبة ، إن يكون هذا السبب إلا المحافظة على القرآن ، والحفاظ على القرآن . ن يكون إلا بحفظ لغته التي بها يفهم ويبين ، ويتمتع المسلمون به فهما استنباطا لأحكامه واستنتاجا لشرائعه ، ومن ثم قرر بعض الباحثين - وهو مبب - أنه « لولا القرآن ما كانت عربية »[2] .

فالدراسات النحوية وليدة الخوف على القرآن وهاهو ذا أبو الأسود الدؤلي فيما يروي أبو الطيب[3] اللغوي يفكر في وضع النحو لخطأ سمعه من قارىء لآية قرآنية[4] .

وقد أشار ابن خلدون[5] إلى ذلك مبينا أن الاختلاط بالأعاجم كان مفسدة العربية ومن ثم وضعت المقاييس واستنبطت القوانين النحويةوكذلك

---

(١) فصول في فقه العربية د . رمضان عبد التواب ٤١٤ .

(٢) فصول في فقه العربية : د / رمضان عبد التواب ١٠٨ وما بعدها

(٣) مراتب النحويين ٨ وهناك روايات كثيرة تتعلق بنشأة النحو ، أنظر : تاريخ الأدب العربي بروكلمان ١٢٣/٢ المدارس النحوية : د . شوقي ضيف ١٥ : ١٦ ، نشأة النحو للطنطاوي ٢٢ : ٢٦ محاضرات في فقه اللغة د . البركاوي ٦٦ ، فصول في فقه العربية د . رمضان عبد التوب ١١٢ .

(٤) الآية : « إن الله بريء من المشركين ورسوله » حيث قرأها بكسر اللام في رسوله .

(٥) المقدمة ٦٣٩

الدراسات البلاغية والاملائية ، وغير خاف أن المحاولات الأولى للتصنيف المعجمى كانت أثرا من آثار الدرس القرآنى وبيان بعض الألفاظ التى خفى معناها على الصحابة رضوان الله عليهم [١] ، ولذا يمكن القول بأن القرآن الكريم كان محورا لجميع الدراسات العربية التى قامت فى الأساس لخدمته ، ومن بينها الدراسات اللغوية [٢] ولذلك كان للمعجم العربى هدفه منذ البداية ، وهو الحفاظ على لغة القرآن ، ومن أجل تحقيق هذا الهدف تفوق العرب على غيرهم فى هذا الميدان ، ومن منطلق الغيرة والحرص على هذه اللغة والخوف عليها من الضياع أو الاندثار ، أو التأثر الجارف بلغات الأمم الأخرى انبثق معين الفكر المعجمى عند العرب تباعاً منذ الرسائل اللغوية الخاصة التى اقتصرت على جمع نمط معين من الألفاظ على يد أبى زيد الأنصارى (٢١٥ هـ) والأصمعى [٣] (٢١٦ هـ) وغيرهما ثم معاجم الموضوعات التى رتبت وفق المعانى مثل : الغريب المصنف لأبى عبيد (٢٢٤ هـ) إلى وجود فكر معجمى منظم اتسم بالشمول فى جمع المادة والدقة فى الترتيب وفق الألفاظ على يد الخليل بن أحمد (١٧٠ هـ) ، (١٧٠ هـ) فى معجمه العين ولم يقف الفكر المعجمى عند العرب جامدا دون تطور على امتداد العصور ، بل واكب الحضارة وساير المدينة باحثا عن تذليل الصعاب دائماً ، ومستطيا أسلس الطرق ، ومن هذا المنطلق هجر ابن دريد (٣٢١ هـ) النظام الصوتى الذى ابتكره الخليل فى ترتيب معجمه حيث وضع الكلمة ومقلوباتها تحت أبعد حروفها مخرجا [٤] - إلى النظام الأبجدى المألوف لنا حيث وضع الكلمة ومقلوباتها تحت اسبق حروفها

---

(١) انظر : الاتقان للسيوطى ١/١٥٧ : ١٧٥ ، الكامل للمبرد ٣/٢٢٢ : ٢٢٨

(٢) فصول فى فقه العربية ١٠٨ وما بعدها .

(٣) انظر : الأصمعى اللغوى : د / عبد الحميد الشلقانى ١٦٧ وما بعدها .

(٤) من معاجم النظام الصوتى : التهذيب ، المحكم ، البارع ....

ترتيبا وذلك فى كتابة الجمهرة[1] .

ويواصل المعجم العربى المسيرة متلمسا أيسر السبل ومتجنبا ماوقع فيه رواد السابقون فنجد الفارابى فى معجمه ديوان الأدب يطبق فكرة أشار إليها البندنيجى واستخدمها منذ فترة ، وهى فكرة القافية ، وإن كانت لم تبرز براقة مقولة فى عهد البندنيجى ولم يتمكن الفارابى (٣٥٠ هـ) أيضا من تطبيقها على الصورة التى أخرج عليها الجوهرى معجمه « تاج اللغة وصحاح العربيــــة » .

وقد سارت هذه الفكرة ـ القافية ـ بالمعجم العربى خطوات إلى الأمام حيث تخلصت من البناء الكمى والنوعى والتقليبى[2] وهى الأبنية التى كانت ماثلة فى معجمى الخليل وابن دريد . فنظام القافية لا يعبأ بكل هذا بل يعتمد على الحرف الأخير فى الكلمة فيجعله بابا، والحرف الأول فيجعله فصلا[3]، وقد سار القاموس المحيط ـ موضوع بحثنا ـ وفق هذا النظام[4] .

وعلى الرغم من السهولة واليسر فى نظام ومنهج مدرسة القافية ،

---

(١) الجمهرة : المقدمة « وأملينا هذا الكتاب والنقص فى الناس فاش ... أجريناه على تأليف الحروف المعجمية إذ كانت بالقلوب أعبق، وفى الأسماع أنفذ، وكان علم العامة بها كعلم الخاصة .

(٢) البناء الكمى : هو مراعاة عدد حروف الكلمة ، والبناء النوعى : هو مراعاة صحة الحروف واعتلالها ، والبناء التقليبى : هو وضع الكلمة ومقلوباتها فى موضع واحد تحت أبعد حروفها مخرجا ـ عند الخليل ـ أو أسبق حروفها ترتيبا ـ عند ابن دريد ـ .

(٣) المقصود من الحروف هنا الحروف الأصلية دون الزائدة .

(٤) من أشهر معاجم القافية : الصحاح ، اللسان ، تاج العروس .

فقد أبى الفكر المعجمى إلا أن يصل إلى ماهو أساس من ذلك ،حيث ترتيب الكلمات وفق الحرف الأول والثانى ، وقد انتهج الشيبانى (٢٠٦هـ) صاحب معجم الجيم هذا الطريق منذ القرن الثانى، إلا أنه لم يطبق هذه الفكرة التطبيق العملى الدقيق ، وكذلك ابن فارس فى معجميه المجمل والمقاييس إلى أن صقلها وهذبها ووطد أركانها الزمخشرى (٥٣٨هـ) فى معجمه أساس البلاغة وسار وا هذا النظام كثير من معاجم العربية كما اقتفى أثرها مجمع اللغة العربية فى معاجمه التى منها المعجم الوسيط الذى يشكل الشق الثانى من موضوع بحثنا .

وخلاصة القول أنه قد كانت للعرب مكانتهم فى ميدان التصنيف المعجمى عبر العصور ، هذا التصنيف الذى اتسم بالتطور ومواكبه الحياة من جانب والنهضة العلمية من جانب آخر فقد عرف النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة جمع اللغة وتدوين الرسائل اللغوية ، وبداية العمل المعجمى ، وبداية التأليف النحوى[1] .

وإذا كان القرن الرابع الهجرى قد عرف مجموعة كبيرة من أعلام النحو فإن نفس الفترة الزمنية أخرجت لنا عددا كبيرا من المعاجم اللغوية التى تمثل اتجاهات مختلفة فى التأليف المعجمى كما كانت حركة تأليف الموسوعات النحوية موازية لتأليف المعاجم الموسوعية مثــــل لسان العرب ، كانت حركة تأليف الحواشى والشروح النحوية مصحوبة بتأليف حواشى المعاجم وشروح لها[2] .

ولاغرو فى ذلك فقد ثبت أن الدراسات اللغوية كلها انبثقت من معين واحد ومن ثم يمكن تفسير هذا التلازم فى النمو والتطور بين فروع تلك الدراسات

---

(١) المقصود بداية التأليف النحوى المنظم .

(٢) علم اللغة العربية : د/ محمود فهمى حجازى ٩٨ : ٩٩

والآثار الخالدة التي منها بالقطع القاموس المحيط ، ذلك المؤلف الذي ظل ردحا من الدهر ولايزال ملء الأسماع والأبصار يقصده الشادون ، ويغترف من منهله العذب عشاق العربية . كما برز في عصرنا هذا عمل شامخ يطاول آثار القدماء ألا وهو المعجم الوسيط ، ولكل من المعجمين ملامح وسمات دعتني إلى التأمل والاستنتاج فإلى رحابهما بعد هذه الإضاءة التي فرضتها علينا الرغبة في الوقوف على ملامح الفن الذي ينتمي إليه هذا البحث ومكانه العرب فيه أضف إلى هذا ماينبغي أن يكون ، بل مايجب . وهـو دخول البيوت من أبوابها .

٢ - حول القاموس المحيط والمعجم الوسيط :

بين يدي البحث وفي صدره يطفو على السطح هذا السؤال: مافائدة التأمل والموازنة بين مناهج المعجم العربي ؟

وماسر اختيار القاموس المحيط والمعجم الوسيط موضوعا للتأمل والدراسة ؟

ولعل الإجابة عن النقطة الأولى تكمن فيما يلي :

(أ) مما لاشك فيه أن النقد والموازنة في تاريخ المعجم العربي كان له أبعد الأثر في تطوير هذا المعجم وتجديده[١] ولذا استمرت مسيرة معجمنا العربي .

(ب) لاريب في أنه من المرغوب فيه كل الرغبة القيام ببحث دقيق قائم بذاته عن علاقة القواميس العربية بعضها ببعض[٢] » .

---

(١) المعجم العربي بين الماضي والحاضر : د/عدنان الخطيب هامش ٥٠ : ٥١ .

(٢) المعجم اللغوي التاريخي : فيشر ٦

وذلك لما يسفر عن هذه البحوث من فوائد ، وقد كان القاموس المحيط فى طليعة المعجمات التى أورث نقدها والتعقيب عليها أجزل الفوائد وأعظم الثمار[١] .

(ج) لايخفى على ذى بال أن الخطوة الأولى نحو التقدم هى أن نفهم قديمنا فهما أصيلا ثم نسمى بعد ذلك إلى الجديد لنتمثله تمثلا يوائم خصائصنا الذاتيــة[٢] .

من منطلق هذه الأمور كان التأمل فى منهجى المعجمين[٣] ، أما عن سر اختيارهما دون غيرهما فلذلك أسباب ودواعى منها :

(أ) هذان المعجمان يمثلان قطب الرحى فى ميدان التصنيف المعجمى عند العرب قديما وحديثا ، والتأمل فى منهجيهما كفيل بالقاء الضوء على الفكر المعجمى العربى على امتداد تاريخه العريق .

(ب) هناك تشابه كبير بين هذين المعجمين من حيث علاجهما للمادة اللغوية ، أو ظروف وجود كل منهما ، والهدف من اخراجهما .

(ج) لمصنفى كل من المعجمين نظرته البعيدة فى رسالةالعربية ، ووجوب تنميتها وافساح صدرها للمعرب والمولد ، ومراعاة نموها ، والعمل على انهاضها .

(د) كلاهما يمثل نمطا من أنماط الترتيب المعجمى وتنظيم المادة بين دفتى المعجم ، مع اتفاقهما فى محاولة تذليل الصعوبة والرغبة فى تيسير وتبسيط عرض المادة ، وأن كان لكل منهما منحى ومسلك يختلف عن الآخر .

---

(١) المعجم العربى بين الماضى والحاضر : ٥١

(٢) محمد بن دريد وكتابه الجمهرة : ٣

(٣) المقصود القاموس المحيط والمعجم الوسيط .

(هـ) يمثل القاموس المحيط واسطة العقد فى فن المعجمة عند العرب ، كما يعد المعجم الوسيط فى نهايته ، حتى الآن والموازنة بينهما جديرة بإلقاء الضوء على تطور هذا الفن عند العرب .

(و) هذان المعجمان ركيزتان أساسيتان ، وعليهما اعتماد الدارسين فى عصرنا والحاجة إليهما ماسة ، فكلاهما اتسم بالجمع والاستقصاء مع حسن الترتيب والاختصار .

(ز) الموازنة بين هذين المعجمين يحقق هدفا مزدوجا . وهو بيان مزايا المعاجم العربية وإبراز وجوه النقص فيها ، وهو أمر جدير بالملاحظة رغبة فى النهوض بفن المعجمة وتطوره ومسايرته للحياة العلمية الناهضة .

على ضوء هذه المعطيات ووفقا لتلك الدواعى كان اختيارى لهذين المعجمين موضوعا للتأمل فى دائرة مناهج المعجم العربى .

وقبل أن نخوض غمار البحث يجدر بنا أن نشير أولا إلى بعض الأمور التى ستكشف لنا جوانب الطريق ، وتضع النقاط على الحروف فى كثير من مسائل البحث وجزئياته ، كالعلاقة بين كلمة قاموس ، ومعجم ، وبيان موقع كل من القاموس المحيط والمعجم الوسيط على خريطة المعجم العربى ، وإلقاء الضوء على مؤلف القاموس ومؤلفى المعجم الوسيط ، وإبراز هدف كل من وراء تصنيفه لمعجمه ، وبذلك يتسنى لنا سبر أغوار كل من منهج القاموس والمعجم الوسيط بنظرة تأملية تحليلية .

أولا : حول كلمتى قاموس ومعجم (لمحة دلالية) :

مادة (ع . ج . م) تدور حول الخفاء والإبهام[1] ، إلا أن (أعجم) تدل على إزالة الخفاء والإبهام حيث إن الهمزة من معانيها السلب والإزالة ،

(١) انظر : سر الصناعة : ابن جنى ٤٢ ، ٤٤ ، لسان العرب : مادة عجم .

وعلى ذلك فالمعجم فى عرف اللغويين « ديوان لمفردات اللغة مرتب على حروف الهجاء[1] » والمعجم بهذه الدلالة العصرية فى عرف اللغويين لم يطلقه اللغويون على مؤلفاتهم فى أول الأمر ، وإنما سبقهم إلى ذلك المؤرخون المشتغلون بالحديث[2] ، فوضع أبو يعلى أحمد بن على بن المثنى (٣٠٧ هـ) كتابا سماه معجم الصحابة والبغوى (٣١٧ هـ) فى معجميه (الكبير والصغير) ثم أطلق بعد ذلك على هذا اللون من الكتب اللغوية التى تعالج اللفظة فتشرح مدلولها وتجمع مايتصل بها لغويا .

ولا ريب أن هذا المعنى الأخير مستحدث بعد الإسلام[3] ، حيث أصبح يعنى الكتاب الذى يجمع كلمات لغة ما ، ويشرحها ، ويوضح معناها ، ويرتبها بشكل معين ، ويكون سر تسميتها بالمعجم راجعا لترتيبها على حروف المعجم (الحروف الهجائية) أو ناجما عن إزالة الإبهام والغموض الذى كان لموادها قبل شرحها وتوضيحها وضبطها والاستدلال عليها ، فهو معجم بمعنى مزال مافيه من غموض وإبهام[4] أما عن كلمة قاموس فقد وردت فى المعاجم العربية بمعنى يخالف معناها الآن - أيضا - وهذا هو شأن التطور الدلالى الذى يعترى الألفاظ فيضفى عليها مسحة جديدة كتخصيص معناها أو تعميمه إلى غير ذلك من مظاهر التطور وأعراضه .

---

(١) المعجم الوجيز مادة (ع ج م) ٤٠٨ .

(٢) انظر فى ذلك : البحث اللغوى : د / أحمد مختار عمر ١٥٥ ، المعاجم العربية : د / عبد السميع ١٩ المعجم العربى : الخطيب ٣٠ : ٣٤ ، وقد قيل إن البخارى المتوفى (٢٥٦ هـ) هو أول من أطلق لفظ معجم على الكتاب المرتب هجائيا ثم وليه أبو يعلى أحمد بن على بن المثنى (٣٠٧ هـ) فى معجم الصحابة ثم البغوى (٣١٧ هـ) فى معجم الحديث .

(٣) المعاجم العربية : د / عبد السميع ١٦ .

(٤) البحث اللغوى ١٥٣ .

ولو تتبعنا مادة (قمس) فى المعجم العربى لوجدناها على هـــذا النحو : « قمس الشىء قمسا : ألقاه فى الماء فغاص . والقاموس : البحر العظيم ، و ـ علم على معجم الفيروزبادى و ـ كل معجم لغوى على التوسع[١]»وهذا هو ما آلت إليه دلالة كلمة القاموس فى عصرنا الحديث،حيث صارت تطلق على أى معجم لغوى أو مزدوج اللغة .

والفيروزبادى حين أطلق على معجمه القاموس[٢] «كان يقصد من هذا الاطلاق وصفه بالشمول والاتساع والغزارة ، فهو محيط باللغة كاحاطة البحر للربع المعمور[٣]» وقد حقق معجم الفيروزبادى شهرة وشيوعا أصبح على أثرهما مرجعا لكل باحث ، وبمرور الوقت ، ومع كثرة ترداد اسم هذا المعجم على الألسنة ظن البعض أنه مرادف لكلمة (معجم) فاستعمل بهذا المعنى .

وهكذا انتهى الأمر بالمعنى المولد لكلمة قاموس اليوم إلى إقراره من قبل مجمع اللغة العربية فى القاهرة[٤] ، وأشار المعجم الوسيط إلى التعميم الذى طرأ على اللفظ حين قرر أن القاموس علم على معجم الفيروزبادى ، وكل معجم لغوى على التوسع[٥] .

ولم يكن الفيروزبادى أول من استخدم كلمة القاموس بمعنى ماء البحر ،

---

(١) المعجم الوجيز مادة (قمس) .

(٢) اطلق الفيروزبادى على معجمه . القاموس المحيط،والقابوس الوسيط، الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط .

(٣) المعجم العربى بين الماضى والحاضر ٤٨ .

(٤) السابق ٥٠ .

(٥) المعجم الوسيط مادة (قمس) .

فقد استخدمها المقدسى (ت ٣٧٥هـ) من قبل[١]، ولم يكن الفيروزبادى - أيضاً - اول من وصف معجمه بالإحاطة والشمول إلى غير ذلك ، وهاهوذا الصاحب ابن عباد (٣٨٥ هـ) من رجال القرن الرابع الهجرى يطلق على معجمه اسم المحيط ، وابن سيده يطلق على معجمه المحكم والمحيط الأعظم والصاغانى يطلق على معجمه العباب ... وهكذا[٢] .

نخرج من هذا بأن كلمتى معجم وقاموس تطور معناهما ، فأصاب التعميم كلتيهما[٣] وآلتا فى النهاية إلى دائرة الترادف

ثانيا : — موقع القاموس المحيط والمعجم الوسيط على خريطة المعجم العربى :

لو تأملنا معالم الفكر المعجمى عند العرب لوجدناهـا متنوعة ومختلفة باختلاف الترتيب للألفاظ والتبويب الداخلى للمعاجم .

ولو فتشنا عن موقع القاموس المحيط لوجدناه من ألمع المعاجم العربية التى اتبعت نظام القافية ، وهذا النظام يعد الحلقة الثالثة من حلقات التطور المعجمى حيث بدأ التصنيف المعجمى لمعاجم الألفاظ بأول محاولة للخليل بن أحمد فى كتابه العين وفق نظام التقليبات الصوتية الذى ابتكره الخليل ليحقق به هدفا كان يرمى اليه وهو جمع ألفاظ اللغة بطريقة حاصرة وشاملة ، الأمر الذى لم يتيسر لغير الخليل قبل ذلك ، وقد تمكن الخليل بن أحمد من تحقيق هذا

---

(١) علم اللغة العربية حجازى ١٠٧

(٢) المعجم العربى بين الماضى والحاضر ٤٨ باختصار وقد نشر الشيخ محمد حسن آل ياسين الجزء الأول والثانى منه فى بغداد سنة ١٩٧٨ م . أنظر : فصول فى فقه العربية د / رمضان عبد التواب ٢٧٩ .

(٣) ألمحنا إلى كلمة معجم وكيف انتقلت من دائرة المحدثين إلى كتب اللغة، وكذلك كلمة القاموس وكيف انتقلت من الدلالة على معجم الفيروزبادى إلى كل معجم عربى أو مزدوج .

الهدف الواعى بوسيلة ارتضاها ، ومنهج سلكه ، يتضمن جمع الكلمات المكونة من حروف واحدة فى موضع واحد ، مع ملاحظة ترتيبها وفق النظام الصوتى للحروف حيث يضع الكلمة ومقلوباتها تحت أبعد حروفها مخرجا ، مراعيا النظام الكمى والنوعى للحروف ، وقد كانت هذه الحلقة الأولى ، أما عن الحلقة الثانية ، فقد برزت على يد ابن دريد فى معجمه الجمهرة حيث تخلص من النظام الصوتى فى الترتيب لصعوبة الوقوف على مخارج الحروف وصفاتها وترتيبها ... الخ فتمسك بنظام التقليبات الذى سنه الخليل ، ووضع الكلمة ومقلوباتها تحت أسبق حروفها ترتيبا ، حسب الترتيب الأبجدى العادى المشهور (أ . ب . ت . ث . ج . ح ...

ثم كانت الحلقة الثالثة على يد أصحاب مدرسة القافية[1]. أو فكرة الباب والفصل حيث ألمح البندنيجى إلى هذا النظام ، وحاول الفارابى تطبيقه مشوبا ببعض الصعوبات التى تخلى عنها الجوهرى ، فأبرز نظام القافية فى أروع صوره حينما أخرج على ضوئه ، كتابه تاج اللغة وصحاح العربية ، وتابعه فى هذا النظام كثير من المعاجم المشهورة التى منها . العباب للصاغانى ، لسان العرب ، القاموس المحيط وهنا نستطيع أن نحد موقع القاموس فى الفكر المعجمى فهو

---

(١) اختلف الباحثون حول رائد هذه المدرسة مذاهب شتى ، فقرر البعض أنه البندنيجى صاحب كتاب التقفية ، وذهب البعض إلى أنه الفارابى وكتابه ديوان الأدب خير دليل على ذلك ، واتجه آخرون إلى أنه الجوهرى ومعجمه الصحاح شاهد عدل على هذا ، ولنا أن نقول : إنه لا يمكن أن ننسب هذه الفكرة لواحد من هؤلاء دون الآخر ، فالبندنيجى اعتمد على الحرف الأخير دون الأول ، والفارابى مزج بين فكرة القافية ونظام الأبنيه ، والجوهرى تأثر تأثرا كبيرا بسابقيه وعلى هذا نقرر أن نظام القافية ألمح اليه البندنيجى واشترك فى إبرازه الفارابى ، وتمكن الجوهرى من تطبيقه لا من إبتكاره ـ بصورة واضحة المعالم خالية من الشوائب .

من أشهر معاجم مدرسة القافية ، تلك التى تخلصت من أهم مشكلتين واجهتا الفكر المعجمى فى تاريخه السابق حيث نظام التقليبات بشقيه ، ونظام الأبنية فقد اعتمد أتباع هذا النظام على الحرف الأخير والأول فى الكلمة ، حيث جعلوا الحرف الأخير بابا ، والأول فصلا ، ورتبوا معاجمهم وفق ذلك ، فجاءت مشتملة على ثمانية وعشرين بابا ، وكل باب يضم عددا من الفصول تتفاوت فى عددها على حسب الواقع اللغوى فإذا ، أردنا أن نحدد موقع المعجم الوسيط حتى نلم بطرفى القضية سرنا بعد القاموس بضع خطوات لنرى الوسيط يرفل فى ثياب أسس مدرسة معجمية ، تلك التى أتبعت نظام الابجدية العادية [١] فى الترتيب معتمدة على الحرف الأول والثانى [٢] .

---

(١) اختلف الباحثون - أيضا - حول رائد هذه المدرسة على أربعة آراء هناك من قال : إنه الشيبانى (٢١٦هـ) صاحب كتاب الجيم ، وهناك من قال : إنه ابن فارس صاحب المجمل والمقاييس، كما قرر البعض أنه البرمكى صاحب كتاب المنتهى . كما رأى البعض الآخر أن الزمخشرى هو صاحب هذا النظام ، والحق أن الفكرة التى نحن بصدد الحديث عن صاحبها ألمح إليها الشيبانى ، واستخدمها ابن فارس ، إلا أن الزمخشرى هو أول من طبقها بصورة منسقة ومنظمة ، وأخرج على أثرها معجمه أساس البلاغة ، وعلى هذا لا يمكننا أن نؤثر فضل الابتكار إلى أحد بعينه .

من معاجم الأبجدية العادية : أساس البلاغة للزمخشرى المجمل والمقاييس لابن فارس . المصباح المنير للفيومى ، محيط المحيط ومختصره قطر المحيط للبستانى، أقرب الموارد فى فصيح العربية والشوارد للشرتونى. المنجد للأب لويس معلوف اليسوعى، مختار الصحاح للرازى ،ولمجمع اللغة العربية بالقاهرة المعجم الكبير ، والوسيط والوجيز :

(٢) للوقوف على أصول الكلمة يراعى مايلى : تجريدها من الزوائد، ورد الحرف المحذوف إلى موضعه ، ورد الحرف المقلوب إلى أصله ، ورد الجمع إلى المفرد إلى غير ذلك من الوسائل التى تحقق الوصول إلى أصل الكلمة .

وقد سار وفق هـــذا النظام الميسور ، كثيرون منهم أحمد بن فارس ، والزمخشرى ، والفيومى ، والبستانى ، والمجمع اللغوى بالقاهرة صاحب المعجم الوسيط وغيره من المعاجم وهذه المدرسة التى يتبعها المعجم الوسيط تعتمد على أصول الكلمة فى الترتيب كما كان متبعا فى النظام السابقة ، مع اعتبار الحرف الأول بابا وملاحظة مايليه الثانى فالثالث فالرابع .

وجدير بالذكر أن نظام هذه المدرسة تخلص من النظم المعقدة فى منهج التقليبات بشقيه الصوتى والأبجدى، كما طرح نظام الأبنية إلا عند ابن فارس كما ابتعد عن الحيرة والارتباك التى تنتاب الباحث فى تحديد نوع الحرف الأخير إذا كان معتلا ، أو محاولة الحصول عليه إذا كان محذوفا ، فالحرف الأول فى الكلمة يعد بعيدا عن تلك الأمور التى قد تكون مبعث صعوبة ، ولا سيما لدى غير المتخصصين .

نخلص من هذا بأن موقع القاموس المحيط على خريطة المعجم العربى هو واسطة العقد حيث نظام القافية ، وأن المعجم الوسيط فى نهايته حيث نظام الأبجدية العادية وأن كليهما ابتعد عن نقطة البـدأ إيثارا للسهولة ورغبة فى التطور ، سنة الله فى كونه ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

ثالثا : بين مؤلف القاموس المحيط ومؤلفى المعجم الوسيط :

قام بتصنيف القاموس عالم واحد من علماء التاسع الهجرى، بينما قام بتصنيف المعجم الوسيط هيئة من كبار علماء اللغة فى عصرنا الحديث ممثلة فى بعض علماء المجمع اللغوى القاهرى[١] أما عن مؤلف القاموس فهو الامام الشهير مجد الدين

(١) قام بتصنيف المعجم الوسيط الأساتذة: ابراهيم مصطفى ، أحمد حسن الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد على النجار ، وأشرف على طبعه الأستاذ عبد السلام هارون ، وشارك فى أعداده الأستاذان عبد العليم الطحاوى ، وحسن عطيه .

أبو طاهر محمد بن يعقوب بن إبراهيم ابن عمر بن أبي بكر الفيروزبادي الشيرازي اللغوي[١] ، ولد بكارزين[٢] (٧٢٩ هـ) ونشأ بها وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين ، فقد كان لا ينام حتى يحفظ مائتي سطر ، وانتقل إلى شيراز[٣] وهو ابن ثمان ، وأخذ اللغة والأدب عن والده وغيره من علماء شيراز ، وانتقل إلى العراق فدخل واسط وبغداد ، وأخـذ عن قاضيها ، وجال في البلاد الشرقية والشامية ، ودخل بلاد الروم والهند ، ودخل مصر وأخذ عن علمائها وقد كان الفيروزبادي مقربا لدى الأمراء وذوي السلطان ، فقد قرأ عليه السلطان أبو زيد بن السلطان مراد العثماني ، وأكسبه مالا عريضا ، وجاها عظيما ، ثم دخل زبيد في رمضان (٧٩٦ هـ) فتلقاه الملك الأشرف اسماعيل وبالغ في إكرامه ، وولاه قضاء اليمن كله ، وقرأ عليه السلطان فمن دونه ، واستمر بزبيد عشرين سنة ، وقدم مكة مرارا ، وجاور بها وأقام بالمدينة المنورة ، وبالطائف ، وما دخل بلده إلا أكرمه أهلها[٤] .

ولا ريب في أن حفاوة الأمراء والسلاطين بالفيروزبادي وتقدير الناس له ، أكسبه ثقة في نفسه ، وحرصا عـلى النبوغ في العلم ، ومن ثم كثرت

---

(١) أنظر ترجمته في : الضوء اللامع ١ / ٧٩ : ٨٩ ، بغية الوعاة ١/٢٧٣-٢٧٤ ، شذرات الذهب ٧/١٢٦ ، معجم المولفين ١٢ / ١٨٨ ، مقدمة تاج العروس ، المزهر (النوع الأول) .

(٢) كارزين - بفتح الراء ، وكسر الزاي ، وياء ثم نون : بلد بفارس انظر مراصد الاطلاع ٣/١١٤٢ تحقيق البجاوي .

(٣) شيراز - بالكسر - وآخره زاي ، بلد عظيم مشهور مذكور ، وهو قصبة بلاد فارس في وسط بلاده انظر : المراصد ٢/٨٢٤ .

(٤) والأدلة على ذلك كثيرة منها : شاه منصور بن شاه شجاع في تبريز ، والأشرف صاحب مصر ، وأبو يزيد صاحب الروم ، وابن ادريس في بغداد ، وتيمورلنك ، وغيرهم .

تصانيفه واتسعت روايته وتنوعت ثقافته ، وقد ساعده على تحقيق هذه المكانة العلمية الرائدة تلمذته على أساطين عصره وكثرة حله وترحاله بين البلاد وولوعه بالاطلاع . الدائم وملازمة المصنفات العلمية له فى السفر والإقامة .

ومن هنا برع الفيروزبادى فى الفنون العلمية ، ولا سيما اللغة ، فقد برز فيها وفاق الأقران ، وجمع النظائر ، واطلع على النوادر وجود الخط ، ومن مصنفاته يمكن أن نلم بمدى ثقافته وتنوعها فى مختلف المجالات ، فى ميدان الحديث يطالعنا - مثلا - فتح البارى لسيل الفيح الجارى فى شرح صحيح البخارى ، وفى دائرة التفسير يصادقنا بصائر ذوى التمييز فى لطائف كتاب الله العزيز ، و « تنوير المقياس فى تفسير ابن عباس » . وفى فلك السير والتراجم تواجهنا « المرقاة الوفية فى طبقات الحنفية » ، و « البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة » ، وفى رحاب فقه اللغة نستنشق « الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف » و « الجليس الأنيس فى أسماء الخندريس » ، وفى رياض الأدب نتنسم أرج « زاد المعاد فى وزن بانت سعاد » ، وفى ساحة المعاجم يفوح شذى القاموس المحيط .

وهكذا نلمس موسوعية الثقافة وتنوع جداولها لدى مؤلف القاموس :

وقد ألف الفيروزبادى قاموسه فى عصر ازدهار المعجم العربى - عصر الموسوعات المعجمية - وقد لعب دورا بارزا على مسرح التصنيف المعجمى ، كما سيتبين لنا - بعد ذلك - من تأمل هدفه ومنهجه .

أما المعجم الوسيط فقد قام بتصنيفه - كما ألمحنا - مجمع اللغة العربية بالقاهرة[1] ، هذه الهيئة العلمية التى تآلفت على حب العربية والعمل على خدمتها . وقد تبلورت أهداف المجمع فى الأمور الآتية :

---

(١) تم افتتاح هذه الهيئة العلمية صباح الثلاثاء ١٤ من شوال ١٣٥٢ هـ الموافق ٣٠ من يناير سنة ١٩٣٤ م .

(ا) أن يحافظ على سلامة اللغة العربية وأن يجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون ، ملاءمة لحاجات الحياة فى العصر ، وذلك بأن يحدد فى معاجم أو تفاسير خاصة ما ينبغى استعماله أو تجنبه .

(ب) أن يقوم بوضع معجم تاريخى للغة العربية وأن ينشر أبحاثا دقيقة فى تاريخ بعض الكلمات .

(ج) أن ينظم دراسة علمية للهجات العربية الحديثة بمصر وغيرها من البلاد العربية .

(د) أن يبحث كل ماله شأن فى تقدم العربية مما يعهد إليه فيه بقرار من وزير المعارف .

(هـ) وضع معاجم متعددة للغة العربية ، لمصطلحات العلوم ، معجم تاريخى ، معجم للهجات ، المعجم الكبير . المعجم الوسيط . المعجم الوجيز .

وقد وفت هذه الهيئة العلمية بالكثير من أغراضها وأهدافها ، وكان من الأمور التى أنجزها المجمع إخراج بعض المعاجم كالوسيط والوجيز وبعض المعجم الكبير(١) ، وفى غير الساحة المعجمية نشاهد العديد من البحوث فى شتى المجالات التاريخية والأدبية واللغوية والدينية إلى جانب وضع المصطلحات العلمية ، ودليلنا على ذلك مجلة المجمع والتى تربو على الأربعين جزءا ، وكلها أبحاث تصول وتجول فى ميدان خدمة لغة القرآن الكريم .

وقد انتظم المجمعيون لإعداد معجمهم الوسيط ١٩٤٠ م وخرج بعد عشرين عاما فى جزئين يقعان فى ١٠٨١ صفحة ويشتملان على نحو ٣٠٠٠٠ مادة ، ومليون كلمة ، وستمائة صورة ، وصدر الجزء الأول منه فى ١٩٦٠ م والثانى فى سنة ١٩٦١ م .

وعلى الرغم من الفارق الزمنى الكبير بين عصرى مؤلف القاموس ومؤلفى

(١) صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٥٦ م فى نحو ٥٠٠ صفحة .

المعجم الوسيط[1] فإننى ألمح سببا مشتركا وراء ظهور كل من المعجمين ، فقد ظهر كلاهما عقب عمل موسوعى فى ميدان المعجم، رغبة فى الإيجاز ، وإيثارا للتركيز ، وهاهو ذا الفيروزبادى يصنف قاموسه عقب اللسان[2] ، وهاهو ذا مجمع اللغة العربية بالقاهرة يصنف الوسيط عقب ظهور جزء من المعجم الكبير الذى اتسم بالشمول والاتساع والبسط والموازنات إلى غير ذلك .

ومن ثم يمكن القول بأن ظروف نشأة المعجمين واحدة ، حيث دعت الحاجة فى عصر كل إلى وجود معجم شامل وموجز بعد الموسوعات المعجمية التى سبقت كليهما .

ولا ريب فى أن هذه الظروف التى وحدت مسلكيهما سيكون لها أثرها البين فى إيجاد أوجه شبه كثيرة سنقف على معالمها عند الحديث عن أهداف كل ومنهجه بمشيئة الله .

رابعا : مع هدف الفيروزبادى ، وأهداف المجمع :

أعرب الفيروزبادى عن هدفه فى مقدمة قاموسه ، شأنه فى ذلك شأن رواد التصنيف المعجمى قبله ، كما أبرز علماء المجمع غايتهم من تصنيف معجمهم الوسيط فى مقدمته - أيضا - اتباعا للمألوف .

ولا ريب فى أن هذا مسلك حميد من المعجميين منذ عصر الخليل ، وحتى يومنا هذا . فالإفصاح عن هدف المعجم يلقى الضوء على ملامح منهجه . ويساعد فى تفسير كثير من الأسس التى اعتمد عليها صاحب المعجم .

وعلى هذا لو تأملنا مقدمة القاموس لوجدنا هدف الفيروزبادى من تصنيف معجمه واضحا فهاهو ذا يقول[3] .

---

(١) عصر القاموس القرن الثامن والتاسع الهجريين وعصر مؤلفى الوسيط الرابع عشر والخامس عشر الهجريين .

(٢) معجم لسان العرب لمؤلفه ابن منظور .

(١) القاموس ١/١٧ : ١٨

« ولما رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري[1] وهو جدير بذلك[2] غير أنه فاته نصف اللغة أو أكثر ، اما بإهمال المادة ، أو بترك المعاني الغريبة النادة ، غير أنه يظهر للناظر بادىء بدء فضل كتابي هذا عليه ، فكتبت بالحمرة المادة المهملة لديه . وفي سائر التراكيب تتضح المزية بالتوجة إليه .. وأنت ... إذا تأملت صنيعي هذا وجدته مشتملا على فرائد أثيرة ، وفوائد كثيرة ، من حسن الاختصار ، وتقريب العبارة ، وتهذيب الكلام ، وإيراد المعاني الكبيرة بالألفاظ اليسيرة ... ثم أني نبهت فيه على أشياء ركب الجوهري - رحمه الله - فيها خلاف الصواب ، غير طاعن فيه ، ولا قاصد بذلك تنديدا له وإزراءا عليه ، وغضا منه ، بل إستيضاحا للصواب ، واسترباحا للثواب .

ويمكننا أن نستشف هدف الفيروزبادي من بين هذه السطور ، فقد صنف قاموسه بغية استقصاء اللغة ، ومن ثم استدرك على الجوهري مافاته في الصحاح مقللا بذلك من شأنه ، ناسيا أن الجوهري لم يهدف إلى جمع اللغة وحصرها ، فقد كانت بغيته جمع الصحيح من الألفاظ ، وليس الصحيح عند كافة اللغويين بل ماصح عنده[3] ولسنا في مقام تبيان موقف الفيروزبادي من الصحاح ، فالذي يعنينا هنا بيان هدفه من تصنيف قاموسه ، وقد أشرنا إلى زاوية منه ، تلك التي تجلت في الجمع والاستقصاء ، ويمكن أن يضاف إلى ذلك مراعاة الاختصار والإيجاز ، ولعل السر في ذلك الإيجاز ناجم - كما ألمحنا - عن موقف الباحثين من التوسع والبسط الكامن في معجم لسان العرب . حيث تشتيت مشتقات المادة ، والتكرار ، والمساحة المترامية الأطراف التي قد تجلب أحيانا

---

(١) تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري .

(٢) قال بشأنه ابن عبدوس :

هذا كتاب الصحاح سيد ما صنف قبل الصحاح في الأدب
يشمل أبوابه ويجمع ما فرق في غيره من الكتب

(٣) انظر خطبة الجوهري في مقدمته لمعجمه .

السأم والملل ، فكان منحى الإيجاز مع الشمول فى الجمع لدى الفيروزبادى صدى لمعجم لسان العرب ، ويمكن إستنتاج ذلك من قوله ، وسئلت تقديم كتاب وجيز على ذلك النظام ، وعمل مفرغ فى قالب الايجاز والإحكام ، مع التزام إتمام المعانى ، وإبرام المبانى ، فصرفت صوب هذا القصد عنانى ، وألفت هذا الكتاب محذوف الشواهد مطروح الزوائد ، معربا عن الفصح والشوارد » ، أضف إلى ذلك أن الفيروزبادى نفسه قد شرع فى تأليف كتاب جامع مستفيض هو « اللامع المعلم العجاب » استقى مادته من المحكم[1] والعباب[2] ، خنه فى ستين سفرا ، يعجز تحصيله الطلاب[3] .

وعلى هذا يمكن القول بأن هدف الفيروزبادى من تصنيف القاموس فرضته ظروف عصره ، وطبيعة المثقفين فى عهده ، وميلهم إلى الايجاز والتركيز فى ميدان التصنيف المعجمى ، بعد أن أرهقتهم المعاجم الموسوعية . ومن ثم كان الشمول فى الجمع مع الإيجاز مع تعقب الجوهرى فى صحاحه إستدراكا وتخطيئا فى محاولة لتنقيه اللغة وتطهيرها من التصحيف[4] ـ والتحريف[5] مع إبراز مكانته وإعتزازه بعلمه ، فليس لقدم العهد يفضل القائل ، ولا لحدثانه يهتضم المصيب[6] .

---

(١) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٤٥٨ هـ) وقد نشر بتحقيق مصطفى السقا وآخرين بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م ، وهو يتبع نظام العين .

(٢) العباب الزاخر واللباب الفاخر للصاغانى (٦٥٠ هـ) وهو مرتب على حسب الأصل الأخير كالصحاح .

(٣) القاموس ١/١٤ : ١٥ .

(٤) التصحيف : التغيير والتبديل فى الكلام حتى يتغير المعنى المراد من الوضع .

(٥) التحريف : العدول بالكلام إلى خلاف جهة الصواب .

(٦) مقدمة القاموس .

وعلى ضوء ذلك يتبين لنا أن المنافسة للجوهرى وصحاحه كانت تدب في كيان قلم الفيروزبادى مصنف القاموس، بل نرى بعض الباحثين يعلل عدول الفيروزبادى عن تأليف كتابه الجامع إلى القاموس لهذا الغرض، حيث أظهر له هذا المعجم الضخم بعده بعض الشيء عن هدف أساسى من أهداف كتابه هو أن يكون فى موضع المنافس لصحاح الجوهرى لدى المدرسين[1].

ومما يؤكد ذلك تعقبه على الرغم من كثرة المعاجم وكثرة الأخطاء بين ثناياها وقد أشار إلى ذلك قائلا:

«واختصصت كتاب الجوهرى من بين الكتب اللغوية مع ما فى غالبها من الأوهام الواضحة، والأغلاط الفاضحة، لتداوله واشتهاره بخصوصه، واعتماد المدرسين على نقوله ونصوصه»[2].

ولا ريب فى أن هذه الغايات وتلك الأهداف هى التى ستحدد معالم منهج الفيروزبادى فى إعداد قاموسه، حيث توخى الإحاطة والشمول مع الاختصار واستعمال الرموز[3] فإذا ما أردنا أن نحدد أهــداف المعجم الوسيط تأملنا ـ أيضا مقدمته، واستوعبنا ماقرره المجمعيون بين ثناياها، وهنا يتبين لنا أن المجمعيين صنفوا معجمهم تلبية لنداء العصر، ومسايرة لمقتضياته، وتنمية للعربية، وإنهاضها، حيث تجاوزوا فى جمعهم للمادة الحدود الزمانية والمكانية التى كانت متبعة لدى رواد الفكر المعجمى قديما. فقد سجل هــذا المعجم الفصيح وضم إليه ألفاظ القرن العشرين، فكان معجما مجددا معاصرا، هدم الحدود الزمانية والمكانية التى أقيمت بين عصور اللغة المختلفة، وأثبت أن

---

(١) مقدمة القاموس.

(٢) مقدمة القاموس.

(٣) فصول فى فقه العربية: د. رمضان عبد التواب ٢٨٦ بتصرف واختصار.

العربية لغة قادرة على استيعاب كل ما اتصل بها ، فكان وافيا بحاجة المثقفين من أبناء العربية .

ولا غرو فى ذلك فالهدف من إنشاء المجمع ـ أساسا ـ الحفاظ على سلامة اللغه ونموها وتطويرها[1] ، بحيث تساير النهضة العلمية والفنية فى جميع مظاهرها وتصلح موادها للتعبير عما يستحدث من المعانى والأفكار[2] .

ولعل الدافع من وراء إخراج المجمع لمعجمه هو تلبية حاجة الدارسين والباحثين فى عصرنا ، حيث تم العمل فيه بناء على طلب وزارة المعارف فى وضع معجم على نمط عصرى لخدمة طلاب العلم والمثقفين بحيث يكون محكم الترتيب سهل التناول مصورا يتناول المصطلحات العلمية الصحيحة . كما يشتمل على ملحق للأعلام والأماكن المشهورة مع التيسير فى الكشف والمراجعة[3] .

ولا ريب فى أن الشروع فى إخراج هذا المعجم كان المحاولة الثانية للمجمع فى تصنيف المعاجم . فقد كانت المحاولة الأولى إخراج معجم واف شامل هو المعجم الكبير ، وقد تم إخراج الجزء الأول والثانى منه إلا أنه غزير المادة . عنى بمقارنة اللغة العربية بأخواتها الساميات وبغيرها من اللغات الأجنبية ، ملىء بالشواهد والنصوص . . . فهو أكثر وفاء ـ بحاجات المتخصصين للغوين منه بحاجات الراغبين فى زاد سريع فاتساعه وموسوعيته وبسطه ومقارناته إلى غير ذلك من الأمور التى قد تكون وراء الملل والمشقة فى الحصول على المطلوب فى عصر اتسم بالسرعة كانت من الأسباب الرئيسية فى إصدار المعجم الوسيط ، ولعل تسميته توحى بذلك ، وتشير إلى العلة فى إصداره ، فهو

---

(١) انظر فى ذلك : مجمع اللغة العربية دراسة تاريخية د . عبد المنعم الدسوقى ٥ .

(٢) مقدمة المعجم الوسيط ٢٥ .

(٣) مجمع اللغة العربية دراسة تاريخية ٤٩ : ٥٠ .

يلتمس أوسط السبل فى عرض المادة وتحليلها ، دون إطناب ممل أو إيجاز مخل ، وقد صنف المجمع الأنواع الثلاثة . ولا يخفى أن هدف المجمع كان له أثره البين فى منهجه وخطته .

وهكذا يتبين لنا هدف الفيروزبادى وتتضح أمامنا أهـــداف المجمع ، ولو تأملنا بغية كل والظروف التى اتسم بها عصر كل لوجدنا تشابها كبيرا يتجلى فيما يلى :

(أ) كلاهما نشأ عقب عمل موسوعى مبسوط فى ميدان التصنيف المعجمى وكان الايجاز مطلوبا عقبه ، فالقاموس مسبوق بموسوعية اللسان لابن منظور والوسيط مسبوق بموسوعية المعجم الكبير للمجمع .

(ب) كلاهما خرج إلى النور تلبية لحاجات عصره ، وظروف مجتمعه ، فالقاموس كان وليد طلب من معاصرى الفيروزبادى وطلابه ، شريطة أن يتسم بالإيجاز والإحكام مع التزام إتمام المعانى وإبرام المبانى ، والوسيط كان وليد طلب وزارة المعارف وحاجة المثقفين شريطة أن يكون محكم الترتيب سهل التناول مشفوعا بالصور الموضحة، ومتوجا بالمصطلحات العلمية الصحيحة.

(جـ) كلاهما تفوح منه رائحة التحدى : فالفيروزبادى نزل بقاموسه ميدان المنافسة معليا من قيمة معجمه ومتعقبا الجوهرى فى صحاحه كما ألمحنا إلى ذلك ، وعلته فى هذا تنقية اللغة والخوف من إصابتها بالتصحيف والتحريف والوسيط أيضا نزل ساحة الميدان المعجمى ضاربا بقوانين الأقدمين عرض الحائط ، واضعا تعبيرات القرن العشرين بجوار تعبيرات عصور الاحتجاج هادما بذلك القيود الزمانية والمكانية . وعلته فى ذلك إنهاض اللغة وتنميتها ، ومواكبتها للحياة العصرية[١] ، وقد ألمح إلى ذلك بعض المحدثين مشيرا إلى

---

(١) عمل المجمع على تنمية العربية وإنهاضها ومن وسائل ذلك إتخاذ القرارات العلمية بشأن القياس والاشتقاق مثل : =

العبارات التى قدم بها المعجم للناس والإشادة بانتصاره على التقليد القديم الذى كان يقف - بتدوين التتاج عند عصور الاحتجاج معقبا على ذلك بقوله : ولا بأس فى ذلك على أن لا يكون فى هذا التقديم ما يشعر بالثأر من الأجيال السابقة[١] .

ولا ضير فيما صنعه الفيروزبادى ، أو فيما اتجه المجمع ، فقد أفاد كل منهما لغة القرآن وإن اختلفت الوسائل وتعددت المبررات. وسيتكشف لنا ذلك جليا فى منهج كل منهما .

٣ - منهج القاموس المحيط والمعجم الوسيط (نظرة تحليلية) .

لعل ماسبق من حديث حول مكانة العرب فى ساحة المعجم وبيان موقعهم على هذه الساحة وتبيان نبوغهم وتألقهم فى هذا الفن كان ضرورة ووضعا للنقاط على الحروف بين يدى البحث ، كما كان الحديث حول القاموس المحيط والمعجم الوسيط وسبب اختيار هذين المعجمين واللمحة الدلالية التطورية فى كلمتى معجم وقاموس وتحديد الموقع لكلا المعجمين على خريطة معجمنا

(ا) قياس صيغة المطاوعة من فعلل وما ألحق به بزيادة تاء فى أوله «تفعلل» نحو دحرجته فتدحرج ، وكذلك من فعل تفعل كسر فتكسر .

(ب) صوغ المصدر الصناعى بزيادة ياء مشددة وتاء فى آخر الاسم مثل : الحرية ، الاشتراكية الإنسانية .

(ج) صوغ اسم الآلة على وزن مفعل ومفعال ومفعلة من الفعل الثلاثى نحو : مقود ومحراث ومخرطة . ويضاف إليها فعالة كخراطة وسماعة. أنظر فى ذلك :

دوريات المجمع ، المعاجم العربية : د . عبد السميع ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، البحث اللغوى : أحمد مختار عمر ٢٨٠ .

(١) المعاجم العربية : د . عبد السميع محمد أحمد ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

العربي ، وإلقاء الضوء على مؤلف القاموس ومؤلفي الوسيط ، وبيان الدوافع والأهداف التي حدت بكل إلى تصنيفه من أوجب الواجبات فهذه الأمور مجتمعة ستلقي على منهجي المعجمين ضوءا مكثفا ، على أثره يمكننا فلسفة المنهجين وتحليلهما ، وإبراز دعائمهما وسماتهما كما سيتبين في الأمور الآتية :

الأمر الأول :

أول مايطالعنا في منهجي المعجمين اعتمادهما في الترتيب على الألفاظ أي وفق الحروف الهجائية ، وهذا النظام جعلهما ضمن المعاجم المجنسة[١] ، فالترتيب المعجمي عند العرب قسمان : أحدهما – يعتمد على المعاني ، وهو ما أطلق عليه المعاجم المبوبة ، أو معاجم المعاني ، حيث يبنى هذا النوع من المعاجم في أساسه على ترتيب طوائف المعاني ثم يرصد لكل معنى منها مايمكن أن يؤدى به من ألفاظ وتراكيب ، وهذا النوع أقرب أنواع المعاجم إلى الرسائل الخاصة ومن نماذجه : مبادىء اللغة للاسكافي ، وفقه اللغة للثعالبي ، والمخصص لابن سيده[٢] ، إلا أن هذا النوع من المعاجم يعوزه الحصر الشامل لمفردات اللغة كما أن كثيرا من الألفاظ تأتي لمعان كثيرة ، والباحث لايعرف في أي الأبواب ذكر مطلبه ، وكثير من الصفات يشترك فيها الكائن الحي سواء أكان إنسانا أم حيوانا أم نباتا ، بل هناك من الصفات مايشترك فيه الكائن الحي والجماد ،[٣] أضف إلى ذلك عدم المنطقية في تصنيف الموضوعات مع عدم إلقاء الضوء على العلاقات القائمة بين الكلمات[٤] ، وعلى الرغم من ذلك فقد كان لذلك النظام أثره البين في بناء المعجم العربي .

---

(١) على حد تعبير ابن سيده في المخصص ١/١٠ ، وأنظر في ذلك : المعاجم العربية دراسة تحليلية د/ عبد السميع محمد أحمد ١٦ .

(٢) الأصول دراسة أبيستمولوجية د/تمام حسان ٢٨٣ .

(٣) مقدمة الصحاح : عطار ٩٣ ، ٩٤ .

(٤) أنظر في ذلك : علم الدلالة د/ أحمد مختار عمر ١١٠ بتصرف .

أما النوع الثانى فهو الذى يعتمد على الألفاظ، وقد أطلق عليه ابن سيده[١] المعاجم المجنسة .

والقاموس المحيط والمعجم الوسيط يدوران فى فلك النوع الأخير . وهو ما أطلق عليه معاجم الألفاظ ولا شك أن هذا اللون من المعاجم يعنى عناية باللغة ـ غالبا ـ بالجمع والاستقصاء لألفاظ اللغة ، وهذا ما لم يكن ميسورا فى النوع السابق .

الأمر الثانى :

اعتمادهما فى ترتيب المواد على الحروف الأصلية دون الزائدة ، ولا ريب أنها سنة محمودة ، اعتمد عليها الخليل فى تصنيف معجمه العين ، وسار على دربه رواد الفكر المعجمى تباعا حتى عصرنا الحديث ممثلة فى معاجم المجمع . ولا يخفى أن الاعتماد على أصول الكلمة فى الترتيب المعجمى أدعى للم شتاتها وجمع مشتقاتها[١] ،

وعلى الرغم من ذلك يطالعنا بعض المحدثين[٢] بما يناقض ذلك حين يرى أن من عيوب المعجم الاعتماد على الأصول المجردة لا على ما تستعمله اللغة من كلمات ، فالاعتماد على الأصول فيما يرى يفرض على من يبحث عن معنى الكلمة فى ثنايا المعجم أن يكون على علم بتجريدات النحاة من أصول ، ثم يقرر أن هذا لا يتأتى إلا لطائفة من الناس قلما تجد بنفسها حاجة إلى استعمال المعجم .

وإذا كان هناك تعليل لوجهة الباحث . فلا ريب أن هذا التعليل لا يخرج عن رغبته فى التيسير : وتذليل أمر الترتيب المعجمى للدارسين ، ولكن الباحث نفسه ينقض هذا الهدف حين يقرر فى موضع آخر من مؤلفاته[٣] إبان حديثه عن تنوع الترتيب المعجمى عند العرب أن أولى طرق ترتيب المعاجم

(١) المخصص ١/١٠ ، وأنظر : المعاجم العربية د/ عبد السميع ١٦ .
(٢) الأصول : تمام حسان ٢٨٦ .
(٣) مناهج البحث ٢٧٢

بالاعتبار هي طريقة الترتيب على أساس المخارج ، ويعلل ذلك بقوله : «فهذه الطريقة تعطي إلى جانب المعلومات المعجمية عنصرا من عناصر الدراسة الأصواتية التي لا يمكن أن يستغني المعجم عنها .

ولا ريب في أن طريقة التقليبات الصوتية من بين طرق الترتيب المعجمي تعد أصعبها ، ومع ذلك يرى الباحث أنها أولى الطرق بالاعتبار لما تضيفه من دراسة أصواتيه إلى الدراسة المعجمية وسوقا للباب على وتيرة واحدة ، كان الأجدر بالباحث أن يحتضن فكرة الاعتماد على الأصول دون الزوائد - أيضا - لما تسبغه على الدراسة المعجمية من دراسة صرفية خفيفة تفيد الباحث ، أضف إلى ذلك أن الوقوف على الحروف الأصلية ليس بالأمر المعجز ، أو الصعب وبناء على تلك الوجهة التي تبناها العديد من الباحثين[1] يكون الاعتماد في الترتيب المعجمي على الصورة التي وصلتنا عليها الكلمة بقطع النظر عما اعتراها من زياده ، وما دخلها من إبدال ، أو حذف ، فلفعل استغفر ، مثلا يراعي في رصده الألف والسين والتاء .

وقد تبلورت علة القائلين بهذا في أنهم ينشدون اليسر ، وعدم المشقة على المبتدئين أضف إلى ذلك أن أمما أخرى سلكت هذا الطريق ، وقد أشار إلى ذلك بعض الراغبين في تطبيق هذا المنهج قائلا : «وتلك طريقة سبق بها فلوجل الألماني ، وأظننا اليوم بحاجة ماسة إليها[2] .

ولا ريب في أن الرغبة في تيسير الترتيب المعجمي هدف منشود لكل حريص على لغة القرآن إلا أن الحفاظ على أواصر المادة اللغوية ، وجمع شتاتها ومتفرقها بواسطة الاعتماد على الحروف الأصلية فقط أمر لا ينبغي أن يغيب

---

(١) المعاجم اللغويه : د / إبراهيم نجا ٢١٠ ، المعجم د / العزازى ٤٨ .

(٢) علم اللغة العام : د / توفيق محمد شاهين ١٧٦ .

(٣) انظر : مناهج البحث : د / تمام حسان ٢٧٣ .

من ساحة التصنيف المعجمى . أضف إلى ذلك أن كل علم يحتاج إلى دراسة قواعده ، وفهم جزئياته ، والوقوف على معالمه ومناهجه ، ومن ثم فإن الإلمام بكيفية تجريد الكلمة من الزوائد ، ورد الحرف المحذوف إلى موضعه إلى غير ذلك من الأمور التى تمكن الباحث من الوقوف على أصول الكلمة ليس أمرا بعيد المنال ، ومن يخطب الحسناء لم يغلها المهر ، ولا يخفى أن كل ما يحتاج إلى إعمال فكر وتأمل وصقل للذهن يكون أجدى وأنفع ، وليس هناك علم يؤخذ بالبداهة ولكن لابد من الدراسة والتأمل .

ولا يغيب عن بالنا - الآن - أنه قد صنفت - بالفعل - بعض المعاجم - التى رتبت فيها الكلمات وفق صورتها لا أصولها مثل : معجم الرائد : لجبران مسعود ، وقد أعلن عن سبب انتحائه هذا النحو ، حيث التخفيف ، ومساعدة طلاب المدارس فى فهم كثير مما يستعجم عليهم من الكلام إلى غير ذلك من الأسباب والحيثيات التى لا تنهض أن تكون مبررا لهـذا الاتجاه الذى إذا ما شاع كما يراد له كان قمينا بقطع صلة الأجيال الصاعدة بالمعجم العربى . »[1] .

ومن ثم يتبين لنا أن الرغبة فى التيسير شىء والحفاظ على أصول المعجم وقواعده شىء آخر وأن التيسير المستهدف يمكن تحقيقه فى اتباع أيسر السبل فى الترتيب وفق الحروف الاصول .

فهناك نظام التقليبات بشقية ، وهناك نظام الباب والفصل بفرعيه، ويمكن تطبيق أيسر هذه السبل مع الاعتماد فى كل على الحروف الأصلية للكلمة .

وقد اعتمد القاموس المحيط والمعجم الوسيط ، على أصول الكلمة بعد تجريدها من الزوائد ، ورد الحرف المقلوب إلى أصله ، والاتيان بالحرف المحذوف ، على الرغم من اختلاف نظام المعجمين فى كيفية الترتيب للألفاظ .

---

(١) المعجم العربى د / الخطيب ٥٩ .

الأمر الثالث :

اعتمادهما فى تنسيق المواد على نظام الباب والفصل ، مع الاختلاف فى تحديد كل من الباب والفصل فى كليهما ، فالقاموس المحيط سار وفق نظام القافية ، حيث رتب الكلمات بعد تجريدها من الزوائد ، والاعتماد على حروفها الأصول ـ وفق الحرف الأخير فى الكلمة والأول ، حيث جعل الحرف الأخير بابا والحرف الأول فصلا ، وهو بذلك يتابع فكر البندنيجى والفارابى والجوهرى ، أرباب هذا النسق المعجمى .

وقد عيب على هذا النظام تشتيته لذهن الباحث ، إذ ينظر إلى اللفظ من عدة زوايا ، وكان الأيسر من ذلك ـ الترتيب من وجه واحد ، الأول متدرجا إلى الأخير ، أو العكس ، أضف إلى ذلك أن الحرف الأخير قد يكون معتلا ، وفى هذا مجلبة للحيرة والارتباك ، ومن ثم كان من عيوب نظام القافية الخلط بين الواوى واليائى ، ناهيك عن أمر آخر قد يكون أدعى إلى تلك الحيرة ، حينما يكون هذا الحرف محذوفا .

أما المعجم الوسيط فقد اعتمد ـ أيضا ـ على الحروف الأصلية للكلمة شأنه فى ذلك شأن بناة المعجم العربى مذ عهد الخليل ، إلا أنه راعى فى الترتيب الحرف الأول وما يليه شأن الزمخشرى .

ولا ريب فى أن منهج المعجم الوسيط أيسر وأسهل ، فالحرف الأول الأصلى باب مع مراعاة الثانى ، دون أن يسمى المعجم الحرف الثانى فصلا كما أسمته بعض المعاجم[1] .

وهنا يتبادر إلى الأذهان سؤال : لماذا لم يرتب الفيروزبادى قاموسه وفق نظام الأبجدية العادية ، أى الحرف الأول والذى يليه ، وقد يكون لهذا السؤال وجه إذا أدركنا أن الفيروزبادى مسبوق بابن فارس والزمخشرى وكليهما رتب معجمه وفق الحرف الأول والثانى !! .

---

(١) المعاجم العربية د / عبد السميع ٢٢٨ .

وقد أفصح عن السر فى ذلك بعض المحدثين حينما رأوا « أن لام الكلمة أقل تعرضا للتغييرات من فائها وعينها ، ومال البعض إلى أن سبب ذلك هو تيسير مهمة الساجع أو الناظم الذى يعنيه - دائما - الحرف الأخير للكلمة[1]. وقد كان السجع فى عصره شائعا .

ولعل الذى دعى الفيروزبادى إلى السير وفق هذا المنهج هـــو متابعته للجوهرى فى صحاحه ، وتعقيبه على مواده ، والرغبة فى المنافسة .وما كان ذلك له بميسور لو خالف هذا المنهج .

والجدير بالذكر أن كلا المسلكين يفوق مسلكى الخليل وابن دريد ، وحسبهما الابتعاد عن التقليبات والأبنية .

الأمر الرابع :

اعتمادهما فى معالجة المواد على الاختصار، وقد كان هذا هدفا رئيسيا لكل منهما ، وقد أفصحنا عن السر فى ذلك فى بداية البحث[2] ، ولكى يحقـــق الفيروزبادى هذا الهدف استخدم بعض الوسائل التى تتمثل فى « حذف الشواهد، وأسماء اللغويين ، وبعض التفسيرات الطويلة ، وبعض الصيغ والمعانى الواردة فى العباب والمحكم[3] . والاستطرادات ، والمترادفات ، والتفسيرات التى تئول إلى مفهوم واحد ورواها لغويون مختلفون ، وأقوال ابن فارس عن دلالة التراكيب والأصول التى نحتت منها المواد غير الثلاثية ، وتفسير بعض الألفاظ الغامضة الواردة فى تفسير الصيغ والمواد وماشابه ذلك[4] من عدم

---

(١) فقه اللغة : د وافى ٢٨٠

(٢) كلاهما نشأ عقب عمل موسوعى وكان الغرض من وجوده الإيجاز مع الاستقصاء . ومن ثم استعمل كلا المعجمين رموزا معينة تحقيقا لمسلكيهما .

(٣) العباب والمحكم هما المرجعان اللذان اعتمد عليهما الفيروزبادى فى تصنيف قاموسه وقد سبق التعريف بهما .

(٤) المعجم العربى ، نشأته وتطوره ، د/ حسين نصار ٢/٥٩١ .

نسبة الآراء إلى أصحابها[١]، ومن علائم هذا الاختصار أيضا إستخدام بعض الحروف رموزا لبعض الكلمات التى تتردد كثيرا بين دفتى المعجم، وقد أفصح فى مقدمته أنه اكتفى بكتابة ع . د . ة . ج . م عن قوله : موضع وبلد، وقرية، والجمع، ومعروف،[٢] كما رمز لجمع الجمع (جج)، ولجمع جمع الجمع بحروف (ججج)، وقيل : إنه كان يرمز فى إحدى نسخ القاموس للجهل (ل) وللحديث (ث) وفى نسخة أخرى : خ . م رمزا للبخارى ومسلم ولا يخفى اكتفاؤه برسم حرفى (الواو) و (الياء) لما كان آخره واوا، أو ياء

ومن وسائل ذلك - أيضا - عدم ذكره صيغة المؤنث عقب المذكر، مكتفيا بقوله: وهى بهاء،وقد صرح بهذا مقررا أنه من بواعث فخره وتفرده، واختصاره . ومن بديع اختصاره، وحسن ترصيع تقصاره، أنى إذا ذكرت صيغة المذكر اتبعتها المؤنث بقولى : وهى بهاء، ولا أعيد الصيغة إلى غير ذلك من الوسائل التى استخدمها كاهماله المقيس لكثرته ولا يخفى أن منهجه فى الضبط - أيضا - لم يخل من الإيجاز كما سيتبين لنا فى موضعه .

أما المعجم الوسيط فقد كان من جملة - أهدافه - أيضا - تحقيق الإيجاز، وقد ألمحنا إلى ذلك من قبل، ولتحقيق هذا الغرض لجأ إلى بعض الوسائل التى اتبعها معجم القاموس مثل : إهمال معظم الشواهد، والحق أن - الفيروزبادى - أيضا - ذكر بعض الشواهد القليلة التى لا تتجاوز مائتى وخمسين شاهدا[٣] .

---

(١) المعاجم اللغوية د/ نجا ١٣٩ .

(٢) القاموس ١/١٩ .

(٣) المجلة العربية العدد ٨١ شوال ١٤٠٤ هـ ص ١٠١

كما لجأ المجمعيون إلى استعمال بعض الرموز للدلالة بها عن كثير من الكلمات والعبارات مثل : (ج) للجمع، (جج) لجمع الجمع ، (ججج) لجمع جمع الجمع، (مع)[1] معرب (مو) مولد ، (محدثه) الألفاظ المحدثة ، (د) الدخيل ، (مج) بجمع اللغة العربية ، (و -) الإشارة إلى أن الكلمة مكررة لتعدد معانيها ، (ـَـُـِ) لضبط عين المضارع بالفتح أو الكسر أو الضم .

ومن علائم اختصاره - أيضا - الاقتصار فى ذكر أبواب الفعل على باب واحـــد عند اتحاد معانيها ، والاكتفاء بالمذكر دن المؤنث ، بالتاء ، وبغير التاء إلا ماخفى منه .

ومن ذلك هجره للغريب والوحشى والمستنكر ، والتعامل مع الأعلام وتعريفها بدقة وحذر واختصار وإيجاز .

ولو تأملنا مسلك المعجمين فى الرموز لتبين لنا أن المجمع حذا حـذو القاموس ولم يخالفه إلا فى القليل مثل : استعمال الرمز (د) الدلالة على الدخيل ، والقاموس قد استخدمه للدلالة على (البلد) كما نرى المعجم الوسيط فى المؤنث يهمل منه ماكان بزيادة التاء ، ويذكر ماخفى منه بغير تاء ، بينما القاموس يورد المذكر وفى المؤنث يقول : وبالهاء . أما عن موقفهما من الشواهد ، فالقاموس حذف غالبها ، وهذا على خلاف ماقرره بعض المحدثين من أنه تخلص من الشواهد تماما[2] ، أما الوسيط فقد بالغ فى إهمالها وتركها رغبة فى الاختصار .

وعلى الرغم من أن البلاغة الإيجاز ، إلا أن هذا الإيجاز ليس مرغوبا فى

---

(١) المعجم الوسيط ١/١٦ من المقدمة .

(٢) المعجم العربى د / نصار ٢/٥٨٩ .

ميدان المعجم ، ولا يمكن أن نبيح لأنفسنا حذف الشواهد من بين دفتى المعجم تحقيقا للايجاز ، ومن ثم عيب على المعجميين هذا المسلك ، أو المغالاة فى تحقيقه

فلو تأملت القاموس لوجدت اختصاره أوقعه فى أمور منها : إبهام عبارته وغموضها ، وعدم نسبة الألفاظ إلى القبائل التى نقلت عنها ، ولاسيما حمير[1] ، ولا يخفى أن قصور عبارته وغموضها أدى إلى اللبس فى فهم المراد .

لا ريب أن طبيعة المعجم هى الإفصاح والإبانة والتمتع بالثراء اللغوى والأدبى ، وهذا يحقق الهدف المنشود منه أما أن يتسم بالأسلوب التلغرافى ، وأن تكون عبارته من قبيل الإشارات البرقية[2] فهذا منهج غير محمود ، وليست هذه دعوة إلى البسط والإطالة لمجرد ذلك ، أو فيما لا يحتاج إلى هذا ، ولكن المغالاة فى كلا الأمرين الاطناب والايجاز مجلبة للنقد ومدعاة إلى الملل أو الحيرة ومنقصة فى صرح المعجم العربى .

الأمر الخامس :

نظرتهما إلى الثروة اللفظية للغة العربيه ، وما ينبغى أن يرصد بين دفتى المعجم ، لو تأملنا نظرة كل من الفيروزبادى والمجمع تجاه الثروة اللفظية للغة العربية لوجدناها متقاربة ومتشابهة فى الإطار العام ، وإن كان هناك خلاف فى بعض الجزئيات فرده إلى اختلاف العصور والأزمان ، وما صاحب ذلك من اختلاف للظروف الاجتماعية ، بين هذه العصور وما ترتب على ذلك من أثر فى ألفاظ اللغة وكنوزها .

---

(١) المعاجم اللغوية د / نجا ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) فقه اللغة : د / وافى ٢٨٧

لاحظ الفيروزبادى منذ القدم أن العربية يجب أن تواكب عصرها ، وتساير ظروفه ، ولا تقف جامدة أو محاطة بأسوار معينة زمانية كانت أو مكانية ، ومن هنا كانت معالجته للألفاظ المولدة والمعربة ، مع بيان فرعها حتى لا يختلط الأصيل بالدخيل فى معظم الأحيان .

ومن ثم نقرر أن الفيروزبادى كان بعيد النظر فى ميدان التصنيف المعجمى وليس أدل على ذلك من تلك القيود التى حطمها ، وعلى الرغم من الحيطة التى التزم بها اللغويون القدماء تجاه هذه الأنماط من الألفاظ المولدة والأعجمية ، نجده يرصدها فى معجمه ويعالجها ، وبهذا يكون قد أخرج المعجم العربى عن الحدود الضيقة التى رسمها القدماء ، كما أنه يعد فى طليعة من أجاز استعمال الكلمات الأعجمية المولدة التى صح استعمالها بعد إخضاعها لمقاييس العربية وهذا يدل على بعد نظره إذ أقر مجمع اللغة العربية هـذا الصنيع[1] ، ولا يخفى عناية الفيروزبادى بالمصطلحات العلمية فى عصره ولا سيما مصطلحات الفقه والعروض[2] وهو بهذا يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن مدلولات الألفاظ يعتريها التطور كما يوحى إلى شىء هام هو وجوب العناية بملاحظة هذا التطور ، وإثباته ، ولا ضير فى نظرته تلك ، فقد اكتسبت هذه الألفاظ معانيها ، وصارت حقا لها ، وتعرف بها ، فهى من التراث العربى ، ولا يضيرها ألا تكلم بها العربى الجاهلى أو فى صدر الإسلام مادامت مبنية على القواعد العربية[3] .

كما عنى الفيروزبادى ـ أيضا ـ بإلقاء الضوء على النباتات ولا سيما الطبية منها ، وكذلك الأعلام ، ولا سيما المحدثين والفقهاء ، وقد اعتبر ذلك بعض

---

(١) المعجم العربى : د/ شعبان عبد العظيم ١٤٠ .

(٢) » » : قصار ٢/٥٩٠

(٣) » » : قصار ٢/٥٩٥ .

الباحثين مذمة فى ميدان التصنيف المعجمى ، حينما عقد موازنة سريعة بين القاموس والصحاح استنتج منها بأن أول مايقع عليه نظر الناظر إلى الصحاح الأبيات التى استشهد بها ، فيحكم بأن المؤلف لغوى أديب ، وإذا وقع نظره على المواد المكتوبة بالحمرة فى القاموس حكم بأن المؤلف طبيب[1] .

ولم تكن عناية الفيروزبادى مقصورة على النباتات وأسماء المحدثين والفقهاء ، بل امتدت إلى ساحة الحيوان ـ والمدن والبقاع والأماكن .

وقد تنوعت التعليلات لدى الباحثين لموقف الفيروزبادى ومسلكه إزاء الأعلام والنباتات والأماكن والبقاع ، فبعضها يرجع ذلك إلى مصدرى القاموس وهما ، المحكم والعباب[2] ، وبعضها يسند ذلك إلى النزعة الدينية والقومية وشيوعها آنذاك فى الأوساط الأدبية والعلمية ، ويمكن أن يضاف إلى ذلك الرغبة فى الإحاطة، وكما تنوعت التعليلات تجاه موقف الفيروزبادى من الأمور السابقة اختلفت الآراء فى تقويمها .

وها هوذا أحمد فارس الشدياق يرى أن هذه الأمور ليست من اللغة فى شىء ويقرر مخالفته للفيروزبادى فى الاحتفاء بها بين دفتى المعجم ، فهو لايذكر منها إلا ماندر ، وقد أفصح عن ذلك فى كتابه سر الليال ، قائلا : « ولم أذكر من أسماء الأعلام والمدن والبقاع إلا ماندر ، فإنى لاأحسب ذلك من مواد اللغة ، فالأولى ذكر ذلك فى كتاب مخصوص .

وأما خواص الأشياء ومضارها ومنافعها مما حرص عليه صاحب

---

(١) الجاسوس : ١٠٨ .

(٢) المعجم العربى : د/ نصار ٢/٥٩٠ .

القاموس كل الحرص فكل يعلم أن موضعها كتب الطب لا كتب اللغة[١] .

ولا ريب فى أن الشدياق مغال فى رأيه . فكيف لا يعد من مواد اللغة ألفاظ نسجت من حروفها ، ونطقت نطقا عربيا سليما ، وخضعت لموازين العربية وقواعد إعرابها ؟

أضف إلى ذلك أن مهمة المعجم والغاية من وجوده أوسع وأشمل مما يريده الشدياق ، فليست اللغـــة مقصورة على مواد بعينها ، أو ألفاظ دون أخرى وليست دلالة اللفظ على علم أو مكان بخارجة إياه عن دائرة اللغة وما أحوج القارىء إلى معلومات عن هذا وذاك وليس مما يعيب المعجم ويشينه بل مما يزينه ويعلى من مكانته احتواؤه على هذه الأنماط المتنوعة من الألفاظ اللغوية ولا سيما تلك التى قرر الشدياق أنها ليست من مواد اللغة .

ويمكننا بعد تأمل المادة المعروضة بين ثنايا القاموس أن نلمس مدى الموسوعية التى اتسم بها ، والشمول الذى أحاط به منهجه ، فكان جديرا بنعت معجمه بالإحاطة ، ولا يخفى أن الفيروزبادى تمكن بذلك من تطور التصنيف المعجمى وتوجيه أنظار المعجميين إلى اتساع ورحابة صدر هذا الميدان ، فقد كان من جملة أهدافه الجمع والاستقصاء مع الإيجاز ولا شك أنه مسلك محمود وهدف أصيل ، يجب أن يتبناه كل رواد الفكر المعجمى ، وهذا هو ما طبقه مصنفو المعجم الوسيط أيضا .

ولو تأملنا المادة المعروضة بين ثنايا المعجم الوسيط لوجدناها تتفق فى كثير من الملامح مع القاموس المحيط ، وأول ما يصادفنا من ذلك هذه الأنماط المتنوعة من الألفاظ التى أفسح لها المجمعيون صدر معجمهم ممثلة فى تسجيل المادة اللغوية للأمصار بعد القرن الثانى الهجرى ، وللبادية بعد القرن الرابع الهجرى ، ومن عدم التزام حدود البيئة الضيقة لشبه الجزيرة العربية .

---

(١) سر الليال ٦٠٧ .

وهو يسجل مظاهر التطور الحضارى والعمرانى ، ويضع بين أيدى أربابه البحوث والصناعات والحرف ثمرة ما توصل إليه جهدهم معبراً عنه بهذه الثروة اللغوية[١] فقد أدخل ضمن الثروة اللفظية للعربية الألفاظ المولدة والمعربة والمحدثة ، والألفاظ التى أقرها المجمع ، بالإضافة إلى الدخيل ، وهو بذلك يكون محققاً لهدفه الماثل فى كسر الحدود الزمانية والمكانية ، ووضع ألفاظ القرن العشرين إلى جانب ألفاظ الجاهلية وصدر الإسلام[٢] ، وهو بذلك لا يعترف بانقطاع سلامة اللغة العربية عند عصر معين ، ولا مكان معين[٣] .

أما موقف المجمعيين من المصطلحات فهو واضح على امتداد المعجم ، حيث عنوا بهذا النمط عناية بالغة ، فالمصطلحات العلمية فيه موفورة ومتنوعة ، فى كل فن وعلم ، وذلك تحقيق لهدفه ، ومسايرة لروح العصر ، والنهضة العلمية والصناعية الحديثة ، كما عنى برصد الألفاظ التى أقرها المجمع مشيراً إليها بالرموز (مج) وهى ألفاظ حضارية تتعلق بالعلوم خاصة[٤] .

ولا ريب فى أن قيمة المصطلح تكمن فى انتشاره والأخذ به حتى يصبح جزءاً من اللغة العلميه[٥] .

أما الأعلام والبلدان والبقاع إلى غير ذلك من الألفاظ ، فلم يعن بها الوسيط قدر عناية القاموس المحيط ، ولعله فى ذلك متأثر بفلسفة الشدياق ، ومن ثم عالج هذا النمط من الألفاظ فى حدود الضرورة حيث « لم يذكر إلا

---

(١) المعاجم العربية : د / عبد السميع ٢٢٩

(٢) مقدمة المعجم الوسيط ٩ : ١١

(٣) المعاجم اللغوية فى ضوء دراسات علم اللغة الحديث / محمد أحمد أبو الفرج ٣٨

(٤) السابق ٥٥ .

(٥) مجمع اللغة العربية « دراسة تاريخية ٦٢

القليل مما يمكن الإستفادة منه فى العصر الحديث[1] وكما هجر الوحشى والغريب وقلل من الألفاظ المترادفة ولا سيما التى نجمت عن اختلاف اللهجات .

ولا يخفى أن وجهة المجمع كانت مصوبة نحو الجمع والاستقصاء مع الإيجاز : ولذلك حقق هـــذا المعجم موسوعية فى الثقافة لبت حاجة كل قارىء ومثقف .

وبعد تأمل المادة المعروضة فى المعجمين يمكننا أن نقول : إن هناك شبها كبيرا بين مادتهما ، وإذا كان هناك خلاف يسير فى بعض الأمور فرده إلى اختلاف العصور والظروف . والأمر الذى لا يمكن تجاهله أن كلا المعجمين أدرك العلاقة الوثيقة بين اللغة ومجتمعها ، ووجوب مسايرتها لعصرها .

ولا ضير على العربية من أن يحوى معجمها الجديد أى لفظ مولد أو معرب أو دخيل لا غنى للعربية عنه بغيره ، على أن يجرى اشتقاق المولد وفق القواعد القياسية وأن يكون لفظ المعرب مطابقا لنظام العربية ، مع الاشارة إلى صفته اللغوية مولدا كان أو معربا أو دخيلا ، قديما فى صفته هذه أو حديثا ، وبذلك نجدد معجمنا ونرد الحياة إلى لغتنا[2] وقد سبق الفيروزبادى المعجميين إلى هذا منذ عدة قرون فرحب بالمعرب ، وضم إلى مادته المولد ، وأشار إلى الدخيل وعنى بالأعلام والمواضع والبلدان ، ولم يأل المجمع جهدا فى تنمية العربية وإنهاضها ، ومن ثم عالج فى معجمه هذه الأنماط المتنوعة من الألفاظ ، فزخر معجمه بالمصطلحات والمعربات مقتديا فى ذلك بالقاموس المحيط ، ومثبتا بهذا أن العربية قادرة على مواجهة الحياة ومسايرة لركب الحضارة ، وموكب المدنية عبر العصور والأزمان .

وكما كان للمحيط والوسيط مسلكهما فى معالجة المادة واختيارها كان لكل أيضا طريقته ومسلكه فى ضبطها وهذا ما سنلقى الضوء عليه ،

---

(١) المعاجم اللغوية : د / أبو الفرج ٩٢

(٢) المعجم العربى : د / عدنان الخطيب ٥٥

الأمر السادس :

طريقتهما فى الضبط :

لو تأملنا مسلك القاموس والمعجم الوسيط فى كيفية الضبط لتبين لنا عناية الفيروزبادى بهذا الركن الأساسى فى فن المعجمة ، كما يتضح لنا تهاون المعجميين بشأن هذا الأمر الهام ، ومن ثم كان من المآخذ التى وجهت إلى معجمهم .

أما عن الضبط لدى الفيروزبادى ، فقد كان هدفا من أهدافه إذ كان حريصا على تنقية اللغة ووقايتها من التصحيف والتحريف ، وكان إهتمامه بالضبط من وسائل تحقيق هذا الهدف .

وقد أشار إلى ذلك قائلا : « وإذا ذكرت المصدر مطلقا أو الماضى بدون الآتى ولا مانع ، فالفعل على مثال كتب وإذا ذكرت آتيه بلا تقييد فهو على مثال ضرب على أنى ذاهب إلى ماقال أبو زيد : إذا جاوزت المشاهير من الأفعال التى يأتى ماضيها على فعل فأنت فى المستقبل بالخيار ، إن شئت قلت يفعل — بضم العين — ، وإن شئت قلت — يفعل بكسرها وكل كلمة عريتها عن الضبط فإنها بالفتح إلا ما اشتهر بخلافه إشتهارا رافعا للنزاع من البين ، وما سوى ذلك فأقيده بصريح الكلام غير مقنع بتوشيح القلام[١] .

ومن هذه السطور يتبين لنا موقف الفيروزبادى من قضية الضبط فى المعجم ، وعنايته الشديدة بها ، ولا غرو فى ذلك فقد تعقب الجوهرى مريدا تنقية اللغة ، ومتحرزا من أن ينمى إليه التصحيف ، أو يعزى إليه الغلط والتحريف[٢] .

---

(١) مقدمة القاموس ١/١٩ : ٢٠

(٢) السابق ٢١ بتصرف

ولو أمعنا النظر فيما ذكره بصدد كيفية الضبط لوجدنا الدقة ماثلة فى خطته حيث سار وفق القواعد الآتية[١]

(ا) عند ذكر المصدر مطلقا ، أو ذكر الماضى وحده بلا ضبط ، ودون اقتران بالمضارع يكون الفعل من باب (كتب) أى مفتوح العين فى الماضى، مضمومها فى المضارع : إلا إذا كان حلقى العين أو اللام ، أو حلقى اللام معتل العين .

(ب) عند ذكر الماضى مع المضارع دون تقييد يكون الفعل من باب ضرب ، أما إذا ذكر الماضى مقيدا يكون كما ذكره .

(جـ) فى الأسماء لا يضبط المشهور منها ، أما غير المشهور فينص على ضبطه بالكسر أو الفتح ، فإن قال بالتحريك يكون المقصود فتح أوله وثانيه ، أما قوله بالتثليث فالمقصود منـــه أن الحرف الأول مثلث الفاء (بالفتح والكسر والضم) .

(د) فى حالة ذكره الأسماء مجردة عن الضبط يكون المقصود من ذلك أنها مفتوحة الأول ساكنة الثانى إلا إذا اشتهرت بغير الفتح كالكسر والضم مثل : زراعة ، ابريق ، أحدوثة ، أكذوبة ...: الخ ،

وهو فى غالب أمره بصدد الضبط إما أن يذكر موازنا للكلمة على طريقة التمثيل، أو يصرح بالضبط بلسان القلم إتقاء التصحيف والتحريف[٢]،

---

(١) انظر فى ذلك : إصطلاحات القاموس للهورينى ١ / ٦ : ٨ ، المعاجم العربية : د / عبد السميع ١٢١ : ١٢٨ باختصار . شرح ديباجة القاموس ١ / ١٩ : ٢٠

(٢) المعجم العربى نشأته وتطوره د / حسين نصار ٢ / ٥٩٧ ، المعاجم اللغوية : د / نجا ١٣٩ : ١٤٠

كما كان لا يعنى بضبط الشكل وحده ، بل بالاعجام - أيضا ، فينبه على الحروف المهملة والمعجمة بواحدة ، والمثناة ، والمثلثة ، والفوقية والتحتية[١] .

وخلاصة القول :

إن خطة الفيروزبادى إزاء الضبط محكمة ودقيقة ، لم تتوفر فى معجم سابق بهذه الكيفية ، اللهم إلا فى البارع للقالى .

فإذا سبرنا اغوار المعجم الوسيط باحثين عن معالم الضبط لدى المجمعيين وملامحه وجدنا تقصيرا يكاد يكون ملحوظا حيث اكتفى المعجم فى الضبط باستخدام رموز الشكل ، يضبط بها المادة المشروحة ، والنصوص الأدبية دون نص على نوع الضبط كما تصنع المعاجم ، وكما كان شأنه بصدد المعجم الكبير ، كما أنه لم يلجأ إلى التمثيل[٢].

وعلى هذا يكون الوسيط قد تخلى عن دعامتى الضبط : النص والتمثيل ، وهو بهذا يمكن للتحريف والتصحيف أن ينخر فى عظام المعجم ، وكان الأجدر به أن يطبق أدق ما وصل إليه أسلوب الضبط فى المعجم العربى بغية تحقيق هدفه من الحفاظ على العربية سليمة نقية .

إن الضبط فى المعجم الوسيط قاصر ، حيث لم يعتـــد به المجمعيون أيما اعتداد ، بل حينما استخدموا بعض الرموز كوسائل تلغرافية للفهم والافهام - ليحققوا الايجاز والاختصار - كان الضبط من جملة الأمور المستغنى عنها بالرموز ، فلبيان ضبط عين الفعـــل المضارع يرسمون خطا أفقيا صغيرا ، ويضعون الحركة فوقه أو تحته معبرة عن الضبط هكذا (ـَـ ـِـ) ولا يخفى أن هذا لايجدى فى معجم يعد بمثابة الكنز اللغوى على امتداد العصور ، وعليه

---

(١) المعجم العربى : د/نصار ٢/٥٩٩ .

(٢) المعاجم العربية : د/ عبد السميع ٢٣٦ بتصرف .

معتمد القوم ، أضف إلى هذا حال العربية الذى لا تحسد عليه .

ومن ثم كان من أهم المآخذ التى وجهت إلى المعجم الوسيط تقصيره فى الضبط ، ولا أدرى تعليلا لمسلك المجمع بهذا الخصوص . وقد أراد لمعجمه أن يكون صورة مثلى للمعجم العربى مزودة بالصور التوضيحية كوسيلة من وسائل البيان وإتمام الفائدة ، وليس هناك فائدة أجلى وأتم فى ميدان المعجم من الضبط ، فبواسطتـــه يتمكن الباحث من النطق الصحيح والفهم الصائب الرشيد .

الأمر السابع :

التنسيق الداخلى للمادة اللغوية :

لا ريب أن من دعائم التصنيف المعجمى الترتيب والتنسيق الداخلى المادة وقد راعى ذلك مصنفو المعاجم - الحديثة ، أما رواد الفكر المعجمى قديما فلم يعتدوا بهذا اعتدادا كبيرا .

وها هو ذا الفيروزبادى فى قاموسه المحيط لا يسلك مسلكا مطردا فى تنسيقه لشتات المادة ومشتقاتها ، فأحيانا يبدأ بالفعل وتارة يبدأ باسم الذات ، وآونة يبدأ بالمصدر[1] .

فإذا بدأ بالفعل لا يسلك مسلكا مطردا - أيضا - فى تقديم أحد نمطية المتعدى أو اللازم ، فتارة يبدأ بهذا وآونة يبدأ بذاك .

كما يقف أمام التجريد والزيادة حائرا ، فأحيانا يبدأ بالمجرد ، وأحيانا أخرى يبدأ بالمزيد ، وعلى الرغم من ذلك يقرر بعض الباحثين أن أهم ظاهرة يراها الإنسان فى القاموس لأول وهلة : الانتظام فى الترتيب الداخلى للمواد ، والانتظام فى علاجها ... ثم يستطرد قائلا[2] .

---

(١) المعاجم العربية : د / عبد السميع ١٣٦ : ١٢٧ .

(٢) المعجم العربى : نصار ٢/٥٨٨ .

ولحسن حظ القاموس أن مرجعيه هما المحكم والعباب ، فأولهما ـ جعل مؤلفه من منهجه السير على ترتيب خاص لصيغه ، فقدم الصيغ المجردة ، وأخر المزيدة ، والمرجع الثاني التزم الخطة أكثر من التزام نظيره لها . وإن لم ينبه عليها في مقدمته ، فصار ترتيب الصيغ وفقا لتجردها من الزيادات والتحاقها بها ميسورا على المؤلف ، فما عليه إلا أن يتبع ما رتبه مرجعاه . وأن ينظم ما اضطرب عليهما ، ثم يشير الباحث إلى نوع آخر من الانتظام ألا وهو انتظام علاج الصيغ ، حيث يقوم على ميل المؤلف إلى استكمال زوايا الصيغ ، يعني أنه إذا كانت الصيغة فعلا ذكر ماضيها ومضارعها الخ .... وإذا كانت اسما ذكر جمعها بل جموعها وجموع جموعها أحيانا ، وكذلك المفرد والمذكر والمؤنث .

وبالتأمل فيما قرره الباحث نجد أمرا هاما وهو أن هذه الأمور التي أشار إليها ليست مطردة في تصنيف القاموس ، ولم يلتزم بها الفيروزبادي ،ولم يلزم نفسه بها في مقدمته ، وقد كان ولوعا بذكر فرائده ، ومحاسنه ، ومفاخرا الزمان بمحيطه ، والذي يؤيدني في ذلك الواقع العملي لترتيب المادة بين دفتي القاموس ، فأحيانا يبدأ بمقدمات معنى المادة ويترك الأصل إلى آخرها ، كما أنه لا يذكر المشتقات على الترتيب والاطراد . أضف إلى ذلك عدم اعتماده على منهج ثابت في البدأ بالأفعال أو الاسماء ، المجرد منها أو المزيد ، ولا يخفى ما وقع فيه ـ أحيانا ـ من استطراد ، واضطراب ، وتكرار للماده في أكثر من موضع[1] ولا ريب أن هذه السمات مجتمعة كفيلة بوسم القاموس بعدم الدقة في تنظيمه الداخلي للمواد . ولعل الباحث قد أحس بشيء من هذا فعلل لتخبط الفيروزبادي في التنظيم الداخلي للمواد بقوله[2] : « ولم يخل بهذا الانتظام الاميل المؤلف إلى إيراد الصيغ المترادفة من المادة الواحدة في

---

(١) المعجم العربي : د/ شعبان عبد العظيم ١٤١ : ١٤٦ .

(٢) المعجم العربي : د/ نصار ٥٨٨/٢ : ٥٨٩ .

الموضع الواحد .. وأخل به - أيضا - ذكره فى بعض المواضع الصيغة الوحدة أكثر من مرة ، ونثره لها فى الأرجاء المختلفة من المادة ، كما كان يفعل غيره من أصحاب المعاجم .. ، ثم أضاف الباحث أمرا آخر وهو أنه لم يراع المجرد والمزيد فى كثير من المواد أيضا ، معللا ذلك بأنه تابع صاحب المحكم والعباب .

ولا ريب فى أن التناقض باد فى مناقشة الباحث لتلك الجزئية فى منهج القاموس المحيط ، فقد أوعز إليه الدقة ، لأنه محظوظ ، حيث اعتمد على المحكم والعباب ، وأسند إليه الاضطراب - أيضا - لمتابعته المحكم والعباب. وعلى كل فإنه يمكن القول بأن الفيروزبادى لم يضع نصب عينيه ترتيبا معينا أو نسقا معينا يسير على هداه ، فى التنظيم الداخلى والتنسيق للمادة بين دفتى معجمه ، كما كان شأنه فى قضية الضبط - مثلا - وعلى هذا فلا يمكن أن يكون من مزاياه دقة التنظيم كما قرر بعض المحدثين[١] مشيدا بتلك الدقة ، ومعتبرا اياها أول ميزته . . ولا غرو فى ذلك لجل المعجميين القدامى وقعوا فى هذا الأمر أما المعاجم الحديثة فقد تداركت ذلك ، وها هو ذا المعجم الوسيط يتيه على القاموس بذلك .

فقد صنف المعجميون معجمهم وفق منهج تنظيمى دقيق أشاروا إلى ملامحه فى مقدمتهم للوسيط[٢] .

لقد بدأ المعجميون فى علاجهم للمادة اللغوية بالفعل ، وقدموا المجرد منه على المزيد إذا كان كل منهما مستعملا ، كما قدموا اللازم على المتعدى ، وعمموا القياس ، بصدد تعدية الفعل الثلاثى بالهمزة تطويعا لقرارات المجمع ، كما رتبوا الأفعال المزيدة ترتيبا كميا ، مقدمين منها ما زاد على حرف ثم

---

(١) المعاجم اللغوية : د / إبراهيم نجا ١٤٢ : ١٤٢ .

(٢) مقدمة المعجم الوسيط .

مازيد بحرفين ، ثم مازيد بثلاثة ، كما وضعوا هـذه المزيدات فى قالب مطرد الترتيب ثابت النظام أيضا، فرتبوا الأبنية على الوجه التالى : أفعل ثم فاعل ثم فعل فى المزيد بحرف أما المزيد بحرفين فيقدموا افتعل ثم انفعل ثم تفاعل ثم افعل ، وفى المزيد بثلاثة أحرف : استفعل ثم افعوعل ثم أفعال ثم افعول . وفى الأسماء يلتزم الترتيب الهجائى السائد فى المعجم .

أما الأفعال الثلاثية المجردة فيرتب أبوابها على النسق التالى :

(أ) فعل يفعل ، كنصر ينصر .
(ب) فعل يفعل ، كضرب يضرب .
(جـ) فعل يفعل كفتح يفتح .
(د) فعل يفعل ، كعلم يعلم .
(هـ) فعل يفعل ، كشرف يشرف .
(و) فعل يفعل ، كحسب يحسب .

وهكذا كان للمعجم الوسيط شأنه فى التنسيق الداخلى لمواده ، الأمر الذى لم يتحقق للقاموس .

ولا غرابة فى ذلك ، فقد سلك الفيروزبادى فى الضبط مسلكا دقيقا غاب عن الوسيط ، فلكل وجهة ، وفى نهاية المطاف تتضافر كل هذه الجهود لتصل بالفكر المعجمى إلى غايته المنشودة .

الأمر الثامن : القضايا اللغوية :

دأب المجمعيون اتباعا للخليل بن أحمـــد ــ رائد الفكر المعجمى ــ أن تكون لهم إضاءات خاطفة حول كثير من القضايا اللغوية بين ثنايا معاجمهم ، وهـذه القضايا المشار إليها ليست مقصورة على فرع بعينه من فروع اللغة ، بل هى شاملة ومتنوعة ، ففى مجال الأصوات يلقون الضوء

على كثير من مخارج الحروف وصفاتها ، وكيفية ائتلافها فى بنية الكلمة أو نسجها مما أطلق عليه لغويو العصر الحديث علمى الأصوات ووظائف الأصوات ، وكذلك فى ميدان النحو بمعناه العام ، وهو انتحاء سمت كلام العرب ، حيث يذكرون الجموع والتذكير والتأنيث والصيغ القياسية وغير القياسية ، ويشيرون إلى كثير من مباحث هذا العلم ، كذلك فى ميدان التراجم والتعريف بها ، كذلك فى ميدان علم الدلالة حيث يراعون السياق ، وتنوع المعنى بتنوعه، إلى غير ذلك من مظاهر التطور الدلالى حيث التعميم أو التخصيص أو تغير مجال الاستعمال ، أضف إلى ذلك الإشارة إلى المترادف والمشترك والمتضاد ، وكلها جزئيات وثيقة الصلة بعلم الدلالة .

هكذا حرص رواد الفكر المعجمى على الخوض فى مثل هذه الأمور. فماذا عن المحيط والوسيط بصدد تلك القضايا ؟

لو تأملنا منهج القاموس المحيط لوجدناه على غرار المعاجم الأخرى يشير إلى كثير من تلك القضايا ، فقد أشار إلى لمح من القواعد اللغوية والصرفية والنحوية لا تشق على القارىء ، ولا تثقل الكتاب[1] .

ففى مجال الصرف - مثلا - يعرض لأوزان الصيغ ، ولا يخفى مسلكه فى ضبط الأفعال ، وما يدل عليه من تعلقه - بالمباحث الصرفية وبصـــدد الجموع يذكر فى مادة (فرخ) أن فرخ يجمع على أفرخ وأفراخ وفراخ وفروخ وأفرخة وفرخان ، وفى مادة (ملح) يتعرض لقضية التصغير فيقول ويقال : « ما أميلحه ولم يصغر من الفعل غيره ، وما أحيسنه .

وفى مجال النحو يعرض أحيانا لبعض الأساليب مشيرا إلى أوجه اعرابها كقوله - مثلا - فى مادة (برح) وقولهم لابراح . كقولهم : لاريب ، ويجوز رفعه ، فتكون لا بمنزلة ليس كما يعرض فى مادة (سبح)

(١) المعاجم العربية : د / عبد السميع ٢٨

لإعراب (سبحان) - فيقول : وسبحان الله : تنزيها لله من الصاحبة والولد ، معرفة ، ونصب على المصدر ، أى : أبرىء الله من السوء براءة ، ومعناه : السرعة إليه والخفة فى طاعته .

كما يشير إلى بعض الأمور المتعلقة بالدلالة - أحيانا - ففى مادة (صيف) يقول : الصيف : القيظ أو بعد الربيع، جمعه أصياف والصيفة أخص كالشتوة جمعه صيف .

فقد ألمح هنا إلى مظهر من مظاهر التطور الدلالى حين فرق بين الصيف والصيفة ، كما يشير إلى التضاد - مثـــلا - فى مادة (فرح)[1] ولا يخفى ماتوحى به عبارته فى - تعريف (الكأس) بقوله: الإناء يشرب فيه أو مادام الشراب فيه كما يلقى الضوء - أحيانا - على بعض الأمور المتعلقة بالصوتيات كابدال بعض الحروف من بعض ففى بداية باب الجيم يشير إلى مايقع بين الجيم والياء من ابدال فيقول : « قد تبدل الجيم من الياء المشددة والمخففة كفقيمج وحجتج فى فقيمى وحجتى ، وفى مادة (الأجيج) يلفت الأنظار إلى قضية - الهمز والتسهيل فيقول : « واليأجوج من يئج ، هكذا وهكذا ، ويأجوج ومأجوج من لايهمزهما يجعل الألفين زائدتين من يجج ومجج ، وقرأ رؤبة أجوج[2] ومأجوج ، وأبو معاذ يمجوج .

وفى تعريف (الكأس) أيضا يشير إلى الهمز فيقول:مؤنثة مهموزة[3] كما يشير إلى بعض المظاهر اللهجية المتعلقة بالنطق والأداء ففى باب السين فصل الكاف يضفى على الكسكسة مزيدا من الضوء حين يقول: والكسكسة لتميم لا لبكر الحاقهم بكاف المؤنث سينا عندا الوقف يقال : أكر متكس

---

(١) (الفرح) محركة : السرور والبطر . أنظر القاموس ١ / ٢٣٩

(٢) الأجوج : المضىء النير .

(٣) القاموس ٢ / ٢٤٤

وبكس[١] ، وفى مادة « كش » يطوف بظاهرة الكشكشة وينسبها إلى أصحابها ويمثل لها فقد نادت أعرابية جارية تعالى إلى مولاش يناديش[٢] ، وفى مادة « همس » يعرف الهمس ويصرد الحروف المهموسة ، فالهمس هو الصوت الخفى ... وحس الصوت فى الفم مما لا إشراب له من صوت الصـــدر ولا جهارة فى المنطق ، والحروف المهموسة حثه شخص فسكت . وفى مادة « جهر » يصرد الحروف المجهورة كذلك .

وعلى هذا يمكننا أن نقول : إن القاموس المحيط طوف بكثير من المباحث اللغوية المتنوعة . وكانت له إضاءاته الصوتية كما تبين لنا من النماذج السابقة وهذا على خلاف ماقرره بعض المحدثين بشأن القاموس المحيط حين عده من المعاجم التى لا تعنى بدراسة أصوات اللغة[٣] .

ولا ريب فى أن الفيروزبادى ألمح إلى كثير من القضايا الصوتية على إمتداد القاموس .

ولو تأملنا ماورد بين دفتى المعجم الوسيط لوجدنا المجمعيين - أيضا - يشيرون إلى ذلك ويلقون الضوء على بعض القضايا اللغوية .

فنى مجـــال الصرف يذكر الوسيط المصادر ، والمشتقات بأنواعها ، وكذلك الجموع[٤] .

---

(١) القاموس ٢/٢٨٦ .

(٢) يقول عن الكشكشة : « وفى بنى أسد وربيعة إبدال الشين من كاف الخطاب للمؤنث كعليش فى عليك ، أو زيادة شين بعد الكاف المجرورة .. الخ القاموس ٢/٢٨٦ .

(٣) المعاجم اللغوية د / محمد أحمد أبو الفرج ٥٨ .

(٤) المعاجم اللغوية د / أبو الفرج ٧٥ : ٨٠ .

وفى مجال النحو يتعرض لإعراب « ليس » وبين معناها وأصلها وعملها ، وكذلك عند الحديث عن « لا » يبين معناها وعملها .

وفى ميدان الدرس الصوتى يعنى المعجم بالكلام عن أصوات اللغة فى صدر أبوابه دون إطناب أو إسهاب ، ويلقى الضوء على طريقة النطق من جانب وكيفية ائتلاف الحرف مع غيره من جانب آخر ، جامعا بذلك بين شقى الدراسة الصوتية : علم الأصوات ، وعلم وظائف الأصوات .

وهكذا خاض المجمعيون فى كثير من المباحث الصرفية والنحوية والصوتية مقررين بذلك موسوعية معجمهم وشموله وتنوع ثقافته .

وفى نهاية هذه التأملات فى منهجى القاموس المحيط والمعجم الوسيط أسوق إليك بعض الأمثلة من خلال كل منهما لتقف على كثير من تأملاتنا وموازناتنا بين المعجمين .

من رياض القاموس : مادة « صنف » :

الصنف - بالكسر والفتح - النوع والضرب ، جمعه أصناف وصنوف ، وبالكسر وحده الصفة ، وبالضم جمع الأصنف والعود الصنفى - بالفتح - من أردأ أجناس العود ، أو هو دون القمارى وفوق القاقلى ، وصنفه الثوب كفرحة ، وصنفه وصنفته - بكسرهما - حاشيته ، أى جانب كان ، أو جانبه الذى لا هدب له ، أو الذى فيه الهدف ، والأصنف الظليم : المتقشر الساقين ، وصنفه تصنيفا جعله أصنافا ، وميز بعضها عن بعض ، والشجر نبت ورقه ، ومن هذا قول عبيد الله بن قيس الرقيات :

سقيا لحلوان ذى الكروم وما ... صنف من تينه ومن عنبه

لا من الأول ، ووهم الجوهرى ، والمصنف من الشجر : مافيه صنفان من يابس ورطب ، وتصنفت شفته : تقشرت ، والأرطى والنبت تفطر للابراق .

من مادة « صوف » :

الصوف ـ بالضم ـ معروف ، وبهاء أخص ، وقولهم : خرقاء وجدت صوفا ، لأن المرأة غير الصناع إذا أصابت صوفا أفسدته ، يضرب للأحمق يجد مالا فيضعه .

فى مادة « الفرزدق » :

الفرزدق ـ كسفرجل ـ الرغيف يسقط فى التنور ، الواحدة بهاء ، وفتات الخبز ، ولقب همام بن غالب بن صعصعة ، أو الفرزدقة : القطعة من العجين فارسيته برازده ، أو عربى منحوت من فرزدق ، لأنه دقيق أفرز منه قطعة جمعه فرازق ، والقياس فرازد .

فى مادة « فرق » : فرق بينهما فرقا وفرقانا ـ بالضم ـ فصل ، وفيها يفرق كل أمر حكيم ، أى : يقضى . وقرآنا فرقناه: فصلنا وأحكمناه ، وإذ فرقنا بكم البحر : فلقناه ... الخ . ومن خلال هذه المواد يمكنك إدراك جل ماقيل حول القاموس المحيط .

من رحاب المعجم الوسيط باب الهمزة :

(آ) حرف نداء للبعيد « آب » الشهر الحادى عشر من الشهور السريانية يقابله أغسطس من الشهور الرومية « الآبنوس » : شجر ينبت فى الحبشة والهنـــد ، خشبه أسود صلب ، ويصنع منه بعض الادوات والأوانى والأثاث « د » .

« الآبنوسية » مادة سوداء صلبة تتخذ من خلط الكبريت بالمطاط النقى غير موصلة للكهرباء .

« الآجر » اللبن المحرق المعد للبناء ، وفيه لغات « مع » .

« الآح » انظر « أيح » ...

وبعد : فأنه فى نهاية المطاف يمكننا أن نستنتج الآتى :

أولا : يتفق القاموس المحيط والمعجم الوسيط فيما يلى :

(أ) هما رائدان من رواد المعاجم العربية المجنسة .

(ب) كلاهما اعتمد فى الترتيب على نظام الأبجدية العادية فى ضوء نظام الباب والفصل مع الاختلاف فى تحديدهما .

(ج) يلتقيان فى نظرتهما إلى التنمية اللغوية ، وذلك بإفساح صدر معجميهما للأنماط المتنوعة من الألفاظ المولدة والمعربة والدخيلة .

(د) يلتقيان فى الهدف الذى كان له أثره على منهج كليهما حيث الاستقصاء مع الإيجاز والاختصار والرغبة فى التحدى .

(هـ) يلتقيان فى عرضهما لكثير من القضايا اللغوية .

ثانيا ـ اختص كل منهما ببعض الأمور دون الآخر على النحو التالى :

١ ـ تفرد القاموس بالأمور الآتية :

(أ) الدقه البالغة فى الضبط للأسماء والأفعال وفق خطة منظمة مستعينا على تنفيذها بوسيلتين أحدهما ـ النص على الضبط بلسان القلم ، والأخرى ـ ذكر الموازن والمثال ، وذلك رغبة منه فى التنقية اللغوية .

(ب) الإسراف فى ذكر الأعلام والقبائل والأماكن وعدت هذه الأمور من مسالبه .

٢ ـ وتفرد المعجم الوسيط بالأمور الآتية :

(أ) التنسيق الداخلى والترتيب الدقيق للمادة على غرار لم يصل إليه رواد الفكر المعجمى .

(ب) الاستعانة بالصور التوضيحية المفسرة للمعنى ، مع الإكثار من الكتابة بالحرف اللاتينى لغير ضرورة ، وعد هذا من مسالبه .

ثالثاً : من أهم المآخذ عليهما :

لعل أهم مايعيب كليهما الإقلال من الشواهد بغية الاختصار ، مما أضفى عليهما مسحة من الإلغاز ، فالشواهد هي روح المعجم ونبضه ، ومن ثم نلمس قصوراً واضحاً في كلا المعجمين . وعلى كل فإنه يمكن القول بأن المعجم العربي مايزال ينتظر الكثير من حراس العربية دقة وتنظيماً واستقصاء أو تطوراً ، ولا سيما في مجال ملاحظة التطور الدلالي للكلمات بين دفتي المعجم ولا غرو في ذلك فالمعجم وعاء لحفظ العربية ويجب العناية به ، والوصول به إلى الغاية المنشودة وهي حفظ العربية التي وعد الله بحفظها في قوله :

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ...[1]

---

(١) الآية ٩ من سورة الحجر .

جـــــديـد

في

قضية التأثير العربي في الشعر الأوربي

عرض وتحليـــل ورأى

بقـــلم

د / جلال صابر حجازى

الأستاذ المساعد في كلية اللغة العربية

شعر الطبيعة :

مصطلح حديث في أدبنا العربي ودراسات مؤرخيه ونقاده المحدثين ، وفد إلينا من الآداب الأوربية ومذاهبها الحديثة ، عندما نضجت - خلال هذا القرن - حركة الاتصال العربية بالغرب وثقافاته ، وفلسفاته الجمالية ، ومذاهبه الأدبية ، واتجاهاته الفنية .

وأثمرت هذه الحركة رواداً معاصرين يجمعون إلى حذق الثقافة العربية حذق الثقافة الأوربية الأدبية على اختلاف مواردها ومشاربها : فتمكن بعضهم من الإيغال في قراءة الأدباء والشعراء والنقاد الإنجليز في لغتهم الأصلية والإفادة منهم والاهتداء بأضوائهم[1] .

---

(١) وذلك كالعقاد وزميليه : المازني وشكرى زعماء مدرسة التجديد الذين تأثروا بالاتجاه الرومانسي الذي كان على أشده في انجلترا وألمانيا .

وتمكن البعض الآخر من قراءة الأدباء والنقاد والشعراء الفرنسيين في لغتهم الأصلية كذلك[1] دون أن يفقد هؤلاء أو أولئك طابع أدبهم الخاص وخصائص لغتهم العربية المميزة[2] بل وجد بينهم من درس مذاهب الأدب الغربي منذ نشأة الرومانسية حتى منتصف هذا القرن تقريبا[3] ، ومن ترجم ديوان أحد الشعراء الفرنسيين[4] .

وكان من نتائج هذا الاحتكاك الثقافي الذي أثمر لقاح القرائح الإنسانية العامة على اختلاف أوطانها أن عرف الأدب العربي الحديث : شعراؤه ونقاده ودارسوه هذا المصطلح الأوربي الوافد وبات معناه عند جميع هؤلاء أنه : التعبير الشعري عن أثر الطبيعة بمشاهدها المختلفة ومظاهرها المتنوعة في وجدان الشاعر وأحاسيسه عن طريق اندماجه فيها ، وتمثله إياها ، وتشخيصه لها ، وبعثه الحياة في معالمها الميتة الجامدة ، والتوغل في أعماقها ، والتماس أسرار الكون وحكمة الخالق الأعظم من خلالها .

وبعد معرفة هؤلاء بشكل هذا المصطلح الحديث ومحتواه تأثر به شعراؤهم

---

(١) وذلك كالدكتور طه حسين وخليل مطران وشوقي وقسطاكي الحمصي السوري .

(٢) انظر العقاد في « شعراء مصر وبيآتهم في الجيل الماضي » ، ص ١٥٢ (طبعة دار الهلال يناير ١٩٧٢ م) .

(٣) كالدكتور أحمد زكي أبو شادي مؤسس جماعة (أبولو) في سبتمبر سنة ١٩٣٢ م .

(٤) كالدكتور إبراهيم ناجي الذي ترجم ديوان الشاعر الفرنسي « بودلير » .

على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم الشعرية الحديثة[١] كما تأثر به دارسو العصر الحديث ونقاده على درجات متفاوتة وأنماط متمايزة[٢] .

---

(١) مثل : خليل مطران من مدرسه المحافظين المجددين ، والمازنى ، وشكرى، من مدرسة الديوان ، وأبى شادى وناجى وعلى محمود طه من مدرسة أبولو ، وأبى القاسم الشابى التونسى والتيجانى يوسف بشير السودانى من مدرسة القلق الاجتماعى . وميخائيل نعيمة وجبران وأبى ماضى من مدرسة المهجريين . ولكن هل معنى ذلك أن هـــذا اللون الشعرى لم يعرفه شعراء العصر القديم والوسيط فى الأدب العرب؟ هذا ما تجيب عنه صفحات هذا البحث .

(٢) وذلك كالعقاد فى دراسته لـ « ابن الرومى حياته من شعره » وتخصيصه فصلا عن عبقرية ابن الرومى وشعر الطبيعة عنده من ص ٢٣١ إلى ٢٦٤ (طبعة دار الهلال يناير ١٩٦٩ — القاهرة) وانظر نقده العنيف لأحمد شوقى فى كتاب « الديوان » مستعيناً فى نقده بهذا المصطلح ومفهومه وخصائصه عند الغربيين (ص ٢٠ ، ٢١) وكذلك فعل المرحوم إبراهيم عبد القادر المازنى عند دراسته لفن الوصف عند ابن الرومى فى المقالات التى كتبها عنه وجمعها فى كتابه « حصاد الهشيم » حيث تحدث عن الطبيعة عند القدماء والمحدثين ،ص ١٩٦ وما بعدها وتحدث عن خصائصها فى شعر ابن الرومى ص ٣٠٨ وما بعدها (طبع الدار القومية للطباعه والنشر ١٩٦١ القاهرة) وانظر الأستاذ مصطفى السحرتى فى كتابه « أدب الطبيعة » الذى جعله سياحة نقدية سريعة فى ربوع الشعر العربى فى المشرق والمغرب على السواء (مطبعة التعاون بالإسكندرية سنة ١٩٣٧ م) ويجىء الدكتور نوفل فيجعل موضوع رسالته للدكتوراه : (شعر الطبيعة فى الأدب العربى) وينشره سنة ١٩٤٥م ويتخذ من المصطلح الحديث مصباحا يسير على هديه =

وهذا المصطلح - بتركيزه على الطبيعة لذاتها بالمعنى السابق ، وإلحاحه عليها وحدها بالمفهوم المتقدم حديث لا ريب ، فى حقل تاريخ أدبنا العربى لأسباب كثيرة فى مقدمتها ما يلى :

١ - إن النقاد العرب ومؤرخيهم القدامى قد هدوا إلى استعمال مصطلح آخر فى هذا المجال هو « الوصف » حين تحدثوا عن تقسيم الشعر العربى إلى أبواب محددة وموضوعات متميزة لكنهم لم يجمعوا على جعل « الوصف » باباً متميزا بينها فنهم من جعلها أربعة المديح والهجاء ، والنسيب والرثاء .

ومنهم من جعلها اثنين : المديح والهجاء ورد إليهما بقية الموضوعات - وذلك كقدامة بن جعفر[١] .

٢ - حتى من استعمل مصطلح « الوصف » من هؤلاء وجعله باباً محددا من أبواب الشعر العربى لم يخصوه بما يتناول الطبيعة وحدها بل استشهدوا له بأمثال ونماذج متصلة بغير الطبيعة أكثر من اتصالها بالطبيعة .

٣ - على الرغم من تخصيص العرب القدامى باباً متميزا للوصف إلا أننا نجدهم قد بعثروا نماذج الوصف عامة ووصف الطبيعة خاصة فى الأبواب المختلفة والأغراض المتنوعة دون ضابط محـــدد أو معيار ثابت ، فهاهو ذا

= فى دروب الشعر العربى فى أقاليمه المختلفة متوصلا فى النهاية إلى نتائج جيدة .

وانظر المرحوم د . إبراهيم سلامة فى كتابه القيم « تيارات أدبية بين الشرق والغرب » وحديثه عن « البيئة الجغرافية وأثرها فى الأدب الأندلسى » واستعانته فى ذلك بأقوال النقاد الرومانسيين واضعى هذا المصطلح وشارحيه ص ٢ ٢ وما بعدها (طبعة الأنجلو المصرية سنه ١٩٥٢ - القاهرة) .

(١) انظر د . شوقى ضيف فى كتابه « النقد » ص ١٠٠ .

أبو تمام مثلا فى كتابه « الحماسة » يذكر كثيرا من نماذج الوصف فى « باب الحماسة » مع إفراده باباً « للصفات » ضمن عشرة أبواب قسم الشعر إليها .

والغريب أن تظل روح التداخل والاختلاط أمرا واقعا يراه النقاد العرب فيقرونه دون أن ينقضوه أو يقننوه حتى لنجد ابن رشيق فى القرن الخامس الهجرى يقول : « إن الشعر إلا أقله راجع إلى باب الوصف ولا سبيل إلى حصره واستقصائه »[1] .

٤ — إن كثيرا من نقاد العربية أصحاب المجموعات الشعريه لم يقدروا كيانا مستقلا لشعر الوصف عامة وشعر الطبيعة خاصة ويكفى للدلالة على هذا أن أبا تمام لم يدون فى حماسته سوى سبعة عشر بيتاً فى باب الوصف[2] فى الوقت الذى اصطخبت أمواج الشعر ونصوصه فى الأبواب الأخرى ، والبحترى حين وضع مختارات من الشعر العربى لم يدون من شعر الطبيعة شيئاً على الرغم من أنه قسم كتابه هذا إلى مائه وسبعين بابا فى محاولة لحصر الموضوعات التى طرقها شعراء العربية إلى عهده[3] وكأن الطبيعة لم يقل فى وصفها أحـــد من شعراء العرب !! ولا أدرى كيف فات ذلك على زعيم المطبوعين وبلبلهم الغريد !!

٥ — ومن خص الوصف بعنايته من قدامى النقاد والكاتبين كان يقصر عنايته تارة على الإشارات النقدية التى تتناول اللغة وسلامتها والغرض البيانى أو البديعى وبلاغته وذلك كتشبيهات ابن أبى عون ، وديوان المعانى لأبى هلال العسكرى ، ويتيمة الدهر للثعالبى . وتارة أخرى كان بعضهم يخلط بين

---

(١) انظر العمدة فى صناعة الشعر ونقده جـ ٢ ص ٢٩٤ ط ٤ سنة ١٩٧٢

(٢) انظر د . سيد نوفل : شعر الطبيعة فى الأدب العربى ص ١٠

(٣) انظر د . طه حسين وآخرين : التوجيه الأدبى ص ٢٢٢

الفن والعلم ويسخر الوصف ونماذجه لخدمة العلم وتعريفاته ومصطلحاته المختلفة وذلك كالنويري في كتابه « نهاية الأرب في فنون الأدب » حين يتحدث عن النبات والزهر والحيوان وخواصها الطبية والسحرية والطبيعية حديثا علميا لا دور للأدب فيه سوى ذكر الشاهد والدليل .

ومثله تماماً : « ابن منظور » في كتابه « نثار الأزهار » حيث لا يعني فيه إلا بالحديث عن النجوم والكواكب ومطالعها حديثاً علمياً يؤيده الشاهد الشعري .

لمثل هذه الأسباب مجتمعة نقول بحداثة المصطلح السابق وطرافته في تاريخ أدبنا العربي ونقده .

وهكذا نخلص من كل ماتقدم إلى أن « شعر الطبيعة » مصطلح حديث في أدبنا العربي ودراسات مؤرخيه ونقاده المحدثين وفد إلينا من الآداب الأوربية وتأثر به شعراء العصر الحديث على اختلاف مدارسهم ومشاربهم كما تأثر به دارسو العصر الحديث ونقاده على درجات متفاوتة وأنماط متمايزة .

لكن حداثة هذا المصطلح في أدبنا العربي لا تعني بالضرورة حداثة هذا الإتجاه الأدبي في شعرنا العربي فالنموذج الشعري أسبق في الوجود من الاصطلاح النقدي خاصة إذا علمنا أن الطبيعة بجمالها الآسر لم تكن بعيدة عن الحس العربي الذي كشف عن جمال الصحراء أولا ثم كشف عن الجمال المتحضر في الشام والعراق ثانيا .

ولما فتح العرب الأندلس لم يفارقهم هذا الحس بل ازداد تأثرا وتعمقا وارتجف انفعالا أمام طبيعة هذه البلاد . ومشاهدها الحلابة التي لم يعهدها من قبل ، حيث ترتفع في ساحتها الجبال المتوجة بالخضرة وتمتد في بطاحها السهول الخصبة الواسعة ، وتجري فيها الجداول والأنهار ، وتغرد

على أفنان أشجارها العنادل والأطيار ، وتنساب فى مراعيها الممرعة الماشية والأنعام ، ويعطر النسيم الرخاء جوها المعتدل وتنثر السماء بمنثور الذهب أفقها الرحب وقت الغروب فينعكس على صفحات الماء فيحمل عالم المساء فى شبه الجزيرة مملوءاً بالضوء ثرياً بالصور ، غنياً بالنغمات الموسيقية التى يسمعها شاعرهم فيستطيع وحده أن يزولها فى غير افتعال أو ادعاء ، وبعبارة أخرى : يستطيع وحده أن ينقلها من عالم الطبيعة المنظور إلى عالم الصور والخيال الشعرى ، ومن هنا اندمجوا فى الطبيعه وامتزجوا بها فى جميع فنونهم الشعرية وتجاوبوا معها ، وتأثروا بها ، وحاولوا التأثير فيها ، وتبادلوا العواطف معها ، فالنسيم عندهم إذا رق ، وإذا جاء رخاء عليلا فلأنه رق لحالة الشاعر المحب المدله ، والنرجس كاشح ينظر إلى المحب بعين ملتهمة ، والزهرة ندية لأنها مبللة بدموع الشاعر ، والغصن يميل نحو الغصن ليغرى الشاعر بالتعاطف والنشوة ، والورد يضحك والدنيا معه ضاحكة لأن ساعة التلاقى بين المحبين قريبة موانية [١]

نجد هذا التصوير الرائع لمظاهر الطبيعة فى قصيدة « ابن زيدون » فى ضاحية قرطبة الجميلة المسماة « بالزهراء » [٢] وتتوالى روائع الرجل من هذا النسق الرائد فيتطلع شاعر «ولادة» بعد هجرها له إلى السماء فلا يرى فى شمسها إذا ظهرت إلا «ولادة» راضية مقبلة ، ولا يرى فى شمسها محتجبة إلا «ولادة» هاجرة معرضة ولا يرى شعاع الشمس تحت رقيق السحاب إلا جمال «ولادة» السافر تحت النقاب [٣]

---

(١) أنظر د. إبراهيم سلامة : تيارات أدبية بين الشرق والغرب ص٢٥٢

(٢) أنظر ديوان ابن زيدون ص ٢٠٧ — ٢٠٨ (تحقيق كيلانى وخليفة الحلبى القاهرة سنة ١٩٣٢)

(٣) أنظر ديوان ابن زيدون : القصيدة البائية ص ١٤٩ ، ١٥٠

نعم وجد هذا الاتجاه الأدبي على قلة قبل ابن زيدون في القرن الخامس الهجري ولكنه شاع عنده وبعده في شعر الأندلس ولاسيما عند ابن عمار وابن خفاجة وابن الزقاق البلنسي والرصافي البلنسي وابن سارة الشنتريني وغيرهم مما تفيض به المصادر الأندلسيه الكثيرة (١)

ومن يتأمل هذه الظاهرة في شعر الأندلس العربي وتراثها الأدبي بعد اطلاعه على شعر الطبيعة الرومانسي الأوربي لا يملك إلا أن يثير التساؤلات الآتية :

١ — أليس هذا التمثل والاندماج في الطبيعة وتقمصها تقمصا وجدانياً في الشعر الغنائي بألوانه المختلفة الذي نراه بوضوح في الأندلس في القرن الحادي عشر الميلادي هو ما أراده النقد الأدبي الرومانسي في أوربا بعد ذلك في القرن التاسع عشر عند حديثه عن أثر الطبيعة ودورها الفعال في الأدب والإبداع الفني ؟ أليس هذا هو ما رأيناه بعد عند « لامارتين » في تعريفه للشعر بأنه مزج تفكير الإنسان ومشاعره بما في الطبيعة من تصوير وتوقيع (٢) ؟

أليس هذا ما رأيناه بعد عند « مارتينو » في تحديده لدور الطبيعة الفعال

---

(١) أنظر على سبيل المثال : المغرب في حلى المغرب ، لابن سعيد ج ٢ ص ١٧٤ - ١٧٨ ورايات المبرزين ص ٧٠ وما بعدها ونفح الطيب للمقرى ج ١ ص ٢٢٣ ، ج ٣ ص ٤٨ - ٨٣ ، ج ٥ ص ١٨ ، ١٣٠ وديوان ابن الزقاق البلنسي وديوان ابن سهل الأندلسي وقلائد العقيان للفتح بن خاقان الأندلسي ، وديوان الرصافي البلنسي .

(٢) أنظر هذا التعريف عند د . إبراهيم سلامة في « تيارات أدبية بين الشرق والغرب » ص ٢٥٢

فى الفن وأنه لا يتم إلا بمزج الطبيعة وتمثل الفنان لها فى مادة موضوعه الخاص [1] ؟

٢ - أليس الذى وجدناه عند ابن زيدون الأندلسى من تقمصه للطبيعة وامتزاجه فيها وتبادل عواطفه معها عند حديثه عن محبوبته « ولادة » فى قصيدته الزهراء وبائيته الأخرى هو ما نراه إلى الآن فى النسيب العاطفى فى الآداب العالمية الرفيعة حين لا يكاد يذكر هذا النسب العاطفى إلا من خلال الطبيعة وجعلها الإطار البديع والعش الجميل لصور اللقاء والسمر [2] ؟! إذ على ضفاف الأنهار، وتحت مشتبك الأغصان ، وفى الليلة القمراء ومع النسيم الهادىء الوئيد . يحلو تناجى الأرواح ، وتهامس الأفئدة ، وإمتزاج النفوس ، ومظاهر الطبيعة هى البريد الأمين الذى ينقل عن المحب لواعجه وأحاسيســــه ، فللماء المتقاطر ، وللشفق الوردى ، وللدر المتجمد فى أعالى الغصون ، ولنفحات الزهور ، ولفحات الرياح الهادئة وإختلاج الميـاه المتدفقة رموز عاطفية تكشف عن معان حبيسه فى نفوس العشاق ، وما أفصحها من رموز تشافه الأحاسيس ، وتنقل المعانى دون حروف أو كلمات ! !

٣ ألا نجد تشابها وتقاربا بين قول (شيلى) الشاعر الإنجليزى الرومانسى فى القرن التاسع عشر :

(إن رجع الألحان بعد خفوت الصوت يبقى مردداً فى الأفئدة ، ولنشر البنفسج بعد موته طيب فى الأنوف ، وأوراق الورد بعد ذبولها تنثر على فراش الحبيب ، وهكذا ذكرياتك تظل بعد ذهابك ماثلة) [3] ، وماسبق أن صنعه إبن زيدون فى القرن الحادى عشر الميلادى حين خلد ذكريات «ولادة»

---

(١) المرجع السابق ٢٥٢ .

(٢) أنظر د . محمد رجب البيومى فى مقاله بمجلة الأديب البيروتية عدد فبراير سنة ١٩٦٦ ص ٤ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق .

فى الزهراء يعبر عنها الندى الجائل فى أحداق الزهر، والورد الأبيض المتفتح فى الضحى تفتحا زاد ضوء النهار إشراقا أى إشراق والروض المبتسم عن مائه الفضى؟

٤ ـ ألا تجد نسباً جامعاً بين الشاعرين: ابن زيدون العربى الأندلسى فى قصيدته الزهراء ولا مارتين الفرنسى فى قصيدته البحيرة (١)؟ حيث اتخذ الأول من خمائل حديقته والثانى من ضفاف بحيرته عشاً جميلا حانياً أوى إليه مع من يحب وأخذ يسقيه كئوس الهوى المترعة وسلاف الوجد الصافى طالباً من الزمن أن يتوقف وإلى الليل أن يتمهل حتى يقضيا للنفس بعض لبانتها. وللقلب بعض أمانيه، فى خلسة من الدهر، وغفلة منه، قبـل أن يتنبه لها، فيصليهما بشواظ من ناره فلا ينتصران، ويرميهما بخطوبه فلا يلتقيان. وسرعان ما يقع المحذور فتهجر الأول صاحبته، وترحل عن دنيا الثانى خليلته. فيتبدل الأمن خوفا، والقرب بعداً. والوصل هجراً، والسرور غصة وألماً، والأنس وحشة ووحدة ويبلغ العجز بكل منهما مداه أمام سطوة دهره وعنفوان قدره بعد أن هيض جناحه، وفل سلاحه فلا يجد لديه وسيلة فى النهاية إلا أن يطلب من خمائل حديقته أو ضفاف بحيرته أن تحتفظ لحبه بالذكرى وأن تخلد أيامه الخوالى وذكرياته الغوالى!!

٥ ـ ماذا ترى فى اعتراف أمير الشعراء الرومانسيين فى فرنسا «لامارتين» بأنه ينحدر من أصل عربى يفتخر به غير عابىء بالمتعصبين القوميين من الأوربيين عامة والفرنسيين خاصة (٢)؟!

---

(١) أنظر «فن الشعر» للدكتور مندور ص ٤٧ - ٥٢ و «شعر الطبيعة فى الأدب العربى» للدكتور سيد نوفل ص ٢١٦

(٢) أنظر مجلة الرسالة العدد التاسع والتسعين يناير ١٩٣٥، ومجلة الهلال عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ وقد اعتمدت المجلتان على المصادر الفرنسية الآتية:

ا ـ كتاب عن «لامارتين» للكاتبين الفرنسيين «كلوية» و «فيدال» =

وقد اعتمد الرجل فى ذلك الاعتراف المثير على حقيقة تاريخية لا يعرف الوهم أو الخيال سبيلا إليها ، وهى أن مائة وخمسين عربيا من « غزة » العربية قد وقعوا فى الأسر أيام الحروب الصليبية ، فرحلوا إلى فرنسا واستوطنوا مقاطعة « ماكونيه »، وإندمجوا فى المجتمع الجديد وأسسوا قريتين عاشوا فيهما وأصهروا وتكاثروا ، وإليهم يرجع نسب الشاعر الذى نشأ فى إحدى القريتين السابقتين بل إن القصر الذى ولد فيه ، وترعرع بين أحضانه كان من بنائهم وأثرا من آثارهم لذلك توارثته أسرته ولم تفرط فيه إعتزازا به لأنه تراث أجداده العرب !!

٦ ـ ألا نجد تفسير له دلالته الخاصـــة لظاهرة إهتمام جمهرة كبيرة من المستشرقين بابن زيدون الأندلسى ودراسة أدبه ، والعناية بفنه ، ونشر ديوانه والترجمة لصاحبه ؟

ألا يرجع هذا الإهتمام إلى ما وجدوه عند شاعر الأندلس من تيار وجدانى رقيق تتمثل فيه الطبيعة حية ذات حس وشعور ، ويتجسد فيه الحب القوى الصادق الذى تذوب معه حشاشة صاحبه رقة وشجنا ؟ وليس ابن زيدون إلا نموذجا كاشفا موضحا لبيئته الأندلسية الشاعرة التى تدفق تيار الطبيعة خلال ينابيع تجربتها الشعرية وروافدهـــا الثرة حتى لنجد المستشرق الإنجليزى « نيكلسون » الذى له رأى خاص فى الشعر الأندلسى لا يسعه إلا أن يشهد بهذه الميزة للتجربة الشعرية على أرض إسبانية الإسلامية فيقول :

« ولعل أمتع ميزات الشعر الإسبانى هى ذلك الوجدان العاطفى الرقيق الذى يندر وجود مثله فى النسيب وهو وجدان لا يقتصر على تصوير فروسية

= ب ـ كتاب « حياة لامارتين الغرامية » للكاتب الفرنسى « لوكادو برتين »
حـ ـ كتاب « أصل لامارتين وشبابه » للكاتب الفرنسى « بيير دلا كروتل »

القرون الوسطى بل يتخطى ذلك إلى حد أن تحسبه إحساسا جديداً بمحاسن الطبيعة التى جملته »[1] .

مامعنى هذا كله ؟ ومادلالته فى مجال البحث العلمى النزيه ؟

معنى هذا ودلالته عندنا نجمله فى أمرين نعود إلى تفصيلهما :

١ — سبق العرب إلى معرفة هذا الاتجاه الأدبى وممارسته تطبيقيا بإبداع كثير من نماذجه وروائعه تأثرا بالبيئة الطبيعية المحيطة بهم ، وتفاعلا ذاتيا معها .

٢ — احتمال أن يكون شعر الطبيعة فى الأندلس مصدرا إسلاميا ورافداً عربيا لشعر الطبيعة الأوربى فى عهـــده الرومانسى بجانب مصادره وروافده الكثيرة المتنوعة .

وتفصيل ذلك على الوجه التـالى :

أولا : هذا الاتجاه العالمى الذى تحتضنه أوربة منذ القرن الماضى فقط ويقوم عندها على الاندماج بالطبيعة ، وتشخيصها وتمثلها فى جميع فنون الشعر الغنائى عامة ، والنسيب العاطفى خاصة هذا الاتجاه عرفته العقلية العربية الملهمة ، والحاسة العربية المرهفة منذ العصور الوسطى فى القرن الخامس الهجرى الحادى عشر الميلادى على أرض الأندلس ، وفى ظلال بيئتها الجميلة ، أى قبل أن تصل ظلال هذا الاتجاه الفنى إلى العقلية الأوربية بقرون ثمانية من الزمان ، وكل ماهنالك من سبق للأوربيين المحدثين فى هذا المجال بعد ذلك : وضع المصطلح الحديث ثم التقدم بالاتجاه الذى عرفه العرب قبلهم

(١) انظر الأستاذ كامل كيلانى فى كتابه « نظرات فى تاريخ الأدب الأندلسى » ص ٣٤٠ ، ٣٤١ .

خطوات جديدة والوصول به إلى آفاق فنية فريدة عاد العرب فى عصر نهضتهم الحديثة بعد كبوتهم العارضة إلى التأثر بها والإفادة منها وتلقيح أدبهم الحديث بأمصالها الجديدة ليزداد فتاء وقوة وخلودا على الأيام وهذا صنيع الآداب الحية : تتمرد على محليتها الضيقة وتطير إلى آفاق الآداب الأخرى الرحبة فتقبس منها وتمتص بعض عصاراتها ثم تعود إلى وطنها الأصلى وأدب لغتها القومى فتثريه وتنبت فيه أجنحة جديدة يحلق بها فى آفاق جديدة لم يكن ليهتدى إليها لولا رحلته إلى الآداب الأخرى[1] .

ثانياً : درج الكاتبون والدارسون على الرجوع بشعر الطبيعة الأوربى فى عهده الرومانسى إلى مصادر إغريقية ولاتينية رومانية وأوربية ودينية :

(ا) أما المصدر الإغريقى فيتمثل فى الشعر الرعوى أو الريفى الذى كان لرعاة اليونان القدماء حظ فى نشأته كما كان لشعرائهم فضل صقله وتطويره لاسيما من هاجر منهم من وطنه إلى وطن آخر فكان الحنين المشبوب يعاوده إلى وطنه الأول كالشاعر اليونانى « تيوكريتس » الذى كان يقيم فى الإسكندرية فعبر عن ذكرياته الأولى فى موطنه الريفى اليونانى تعبيرا جميلا ساعده عليه تأجج عواطفه وحرمانه من وطنه اليونانى بمناظره الريفية الآسرة[2] .

(ب) وأما المصدر اللاتينى الرومانى فيتمثل فى التطور الذى لحق الشعر الريفى السابق على أيدى هؤلاء الشعراء اللاتينيين فأصبح يطلق عندهم على كل قصيدة ريفية قصيرة ذات « حوار راعى »[3] تمثل مناظر الطبيعة المختلفة .

---

(١) انظر فكرة عالمية الأدب ووسائلها وغاياتها فى « الأدب المقارن » للمرحوم د . غنيمى هلال ص ١٠٤ ومابعدها (الطبعة الثالثة) .

(٢) انظر د . سيد نوفل : شعر الطبيعة فى الأدب العربى ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٧ .

(ج) وأما المصدر الأوربي فيتمثل في التطور الجديد الذي لحق الشعر الرعوي حيث نما وازدهر في عصر النهضة مع الحركة الإنسانية على يد الشاعر الإيطالي « بترارك » لشغفه بالطبيعة وإيوائه إلى الجبال والغابات بينما كان معاصروه يعتبرونها مواطن الشياطين[1].

كما تقدم هذا اللون الشعري في فرنسا في القرن السادس عشر متأثراً بريفيات القرون الوسطى.

ونجد لشكسبير في إنجلترا قطعاً ريفية متطورة تمثل خطوة جديدة في هذه الحقبة حيث تغنى بجمال الطبيعة وأطلق صوته مع الطيور المغردة وأهاب بأصحابه أن يحيوا معه في كنف الشجر الأخضر حيث لا أحقاد ولا أضغان كافتن بالشتاء ودافع عن عواصفه[2].

(د) وأما المصدر الديني فقد تمثل في الأثر الديني الذي قدمه العهدان القديم والجديد حيث قدم الأول « داود » في صباه الطروب يغني بين غنمه، وقدم الثاني صورة لليلة الرعاة الساهرة تحت قبة السماء المتألقة في بيت لحم[3].

هذا ما درج عليه الدارسون المحدثون عند حديثهم عن مصادر شعر الطبيعة الرومانسي في أوربا ونحاول في هذه الدراسة المتواضعة أن نضيف إلى تلك المصادر السابقة مصدراً إسلاميا عربيا جديداً لم يفطن له كثير من الباحثين فيما نعلم - ويتمثل هذا المصدر الإسلامي العربي في تجربة شعر الطبيعة في الأدب الأندلسي حيث كان العرب يتمركزون في الجزء الجنوبي الغربي من القارة

---

(١) انظر د / جودت الركابي : في الأدب الأندلسي ص ١٢٥ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦.

(٢) د / سيد نوفل ص ٩.

(٣) المرجع السابق ص ٨.

الأوربية طوال قرون ثمانية قام فيها للأدب العربي نهضة واعية شاملة ربطوا فيها بين فنهم الشعري وطبيعة بلادهم بصورة رائدة أشرنا إليها فيما سبق . والذي نعتقده على أية حال - كما يقول المرحوم العقاد - أن العقل يأبي كل الإباء أن قيام الأدب العربي في الأندلس يذهب من صفحة التاريخ الأوربي بغير أثر مباشر على الأذواق والأفكار والموضوعات والفنون الشعرية والدواعي النفسية والأساليب اللغوية التي تستمد منها الآداب(١) .

ونطرح هذا الفرض العلمي متوسلين إلى محاولة إثباته بالبراهين التالية دون افتعال أو ادعاء :

البرهان الأول : التفاعل الحضاري بين تراث الإسلام الأدبي في الأندلس والحياة الأدبية في أوربا أصبح الآن حقيقة تاريخية لا يمترى فيها إلا جاهل أو متعصب مكابر إذ لم يكن الفتح الإسلامي الأندلس مجرد حدث سياسي في تاريخ إسبانيا وإنما كان حدثا حضاريا استهلت به حقبة زمنية خلفت في الحياة الإسبانية خاصة والحياة الأوربية عامة آثاراً عميقة لم تنقطع بزوال سلطان الإسلام السياسي فأوربا كانت بإزاء شعب مسلم ضرب بسهم وافر في التقدم الحضاري بشتى صوره بالنسبة لشعوب أخرى متأخرة جداً في الثقافة منها الشعوب الأوربية في ذلك الوقت من العصور الوسطى فما الذي يتوقع والوضع بهذه الصورة ؟ .

أظن أن الشيء الطبعي المتوقع نتيجة لهذا الوضع : أن يحدث الاحتكاك والاتصال المستمر بين الحياة الإسلامية المتفوقة والحياة المسيحية المتخلفة آنذاك ما تكون نتيجته التلقائية : تأثر الثانية بالأولى في مجالات كثيرة كان في مقدمتها مجال الأدب والفن .

---

(١) العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ٦٥ ومابعدها (الطبعة السادسة) .

ولا ينبغى أن يقع فى وهم أحد أن الحياة فى العصور الوسطى كانت تقوم على الانفصال الجغرافى أو العنصرى بين مسلمى أسبانيا ومسيحى الدول والأقطار المجاورة ، فقد توافرت عدة عناصر يسرت الاتصال بين الحياة الإسلامية والحياة المسيحية آنذاك وأعانت على بقاء الإسلام ينبوعا حضاريا يثرى الحياة المسيحية وينهض بها من كبوتها ويفتح أمامها آفاقا جديدة .

وكان من أهم هذه العناصر التى شاركت فى هذا التفاعل الحضارى ما يأتى :

(ا) المستعربون : وهم نصارى الأسبان الذين عاشوا بين ظهـــرانى المسلمين ، وأجادوا اللغتين : العربية واللاتينية الحديثة ، وأولعوا بالتراث العربى من أدب وشعر ، وكثر أخذهم عنه ولم يكف هؤلاء منذ الفتح الإسلامى عن الهجرة والانتقال إلى الأراضى المسيحية فكانوا بذلك واسطة جيدة لنقل حضارة الإسلام وتراثه إليها[1] .

(ب) المدجنون : وهم المسلمون الذين أقاموا فى ديار المسيحيين وبين ظهرانيهم بعد زوال سلطان الإسلام عن هذه البلاد سياسياً وعسكريا وكان لهؤلاء أثر كبير أيضاً فى هذا المجال .

(ج) الموريسكيون : وهم المسلمون الذين أرغمتهم السلطة المسيحية الحاكمة على التنصر بعد أن زالت دولة الإسلام وأفل نجمها عن هذا الأفق الأوربى ويلحق بهؤلاء : النصارى الذين أسلموا إبان الحكم الإسلامى على الأرض الأوربية ، وكذلك طوائف من الناس كانوا يعيشون على التخوم بين الدولة الإسلامية والدول المسيحية المجـاورة وكانوا مذبذبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ولهم فى كل دولة آذان تصغى إليهم وقد استلزم هذا الوضع معرفتهم للغتين : الإسلامية والأوربية . ومن البدهى أن اللغة

---

(١) د / لطفى عبد البديع : الإسلام فى أسبانيا ص ٩٠ (الطبعة الثانية) .

الحية — كاللغة العربية آنذاك بالنسبة للأوربيين — نافذة يطل منها صاحبها على آفاق جديدة من الثقافة والفنون على إختلاف ألوانها وإتجاهاتها .

(د) هذا وقد كانت الخبرة باللغة العربية شرطاً من شروط الرجل المثقف بين الأسبان المسيحيين [١] كما كان من الحقائق المقررة أن أبناء أوربة الغربية كانوا يفدون إلى الجامعات الأندلسية فى قرطبة وغرناطة وأشبيلية وطليطلة لينهلوا من الثقافة العربية وآدابها فى لغتها الأصلية وأمهات كتبها العربية الإسلامية [٢].

وإن دل هذا كله على شىء فإنما يدل على أن الجسور كانت مفتوحة تماماً بين التراث العربى فى الأندلس وبقية الأقطار المسيحية الأوربية مما يجعل مساهمة الحضارة العربية بتراثها الأدبى فى الحياة الأدبية الأوربية قضية مسلمة لاجدال فيها .

بعد هذا المنطلق العام لقضية التأثير العربى فى الأدب الأوربى عامة ننتقل إلى خطوة جديدة على الدرب تقربنا من إمكان التأثير العربى فى شعر الطبيعة الأوربى خاصة :

البرهان الثانى : من الحقائق المسلم بها فى تاريخ الأدب الاوربى أن إقليم « بروفنس » فى الجنوب الفرنسى والشمال الأندلسى كان المهد الذى استقبل — فى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى — الوليد الأول للشعر الأوربى الذى سموه تارة « الشعر البروفنسى » وتارة أخرى « شعر التروبادور »

وقد حاول المنصفون من المستشرقين ومؤرخى الأدب المحدثين فى أوربا [٣]

(١) العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ٨٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) من هؤلاء : العلامة الفرنسى « ليفى بروفنسال » الذى ألقى محاضرة فى ١٥ مارس سنة ١٩٤٧م بالمعهد الفرنسى بمدريد بعنوان « الشعر العربى فى إسبانيا وشعر أوربا فى العصر الوسيط » وقد شغلت هـذه المحاضرة الصفحات من =

الوقوف على أصول هذا الشعر الوليد ومصادره فطرحوا أول الأمر فرضية أن يكون مصدره · الشعر اليونانى أو اللاتينى ولكنهم سرعان ماعدلوا عن هذا الفرض لعدم عثورهم على براهين تثبته وأدلة تدعمه إذ لم يكن هـذا الشعر اليونانى أو اللاتينى معروفا للقوم وقتئذ [١] ، حتى يتأثروا به أو يصدروا عنه .

ثم طرحوا بعد ذلك فرضية أن يكون مصدره : الشعر العربى فى الأندلس المجاورة لهذا الإقليم الفرنسى وسرعان ماتشبثوا بهذا الفرض واقتنعوا به [٢] لعثورهم على براهين تثبته وأدلة تدعمه كان من أهمها ما يلى :

(ا) ذلك الإتصال المستمر بين الفرنسيين فى الجنوب والأسبان فى الشمال المسلمين منهم والمسيحيين على السواء وكذلك رحـــلات شعراء التروبادور المتتابعة إلى أسبانيا جعل من (فرنسا الجنوبية هـذه أكثر من

= ٢٨٠-٣٠٣ من كتابه(الإسلام فى المغرب والأندلس) ترجمة الدكتور محمد صلاح الدين حلمى وآخرين ومراجعة د. لطفى عبد البديع ، ومنهم كذلك المستشرقان الإسبانيان : (ريبيرا) و(ومننديث بيدال) الذى يتشبث بنظرية الأصل العربى والمستشرق الفنلندى (ج . توليو) والمستشرق الإنجليزى (جب) فى مقالته الممتعة فى كتاب (تراث الإسلام) ج ١ ص ١٥٧ ومابعدها .

(١) د . لطفى البديع : (الإسلام فى أسبانيا) ص ١١٠ .

(٢) ومن هؤلاء أيضا (جورج كولان) الذى يقول فى صراحة المتيقن وأسلوب المؤكد :

(إن موشحات الأندلسيين وأزجالهم هى أصل أشعار(التروبادور) وهم المغنون الجوالون الذين تطورت أشعارهم من القصائد والأشعار التى كانت شائعة فى شمالى أسبانيا وجنوبى فرنسا)أنظر مجلة الثقافة عدد يناير سنة ١٩٤٥م

غيرها إستعداداً لتصبح المجال المباشر لتلقى تأثير الشعر العربى الأندلسى وإشعاعه) (١) .

(ب) مالاحظوه من تشابه عميق وتطابق دقيق فى التركيب الموسيقى والمضمون الشعرى بين شعر الموشحات والأزجال العربيـة فى الأندلس وباكورة الشعر البروفنسى المتمثلة فى القطع الشعرية الخمس التى أنشأهـا (جيوم التاسع) الذى إعتبروه : (أول شاعر فى لغات الغرب جميعا (٢)) مما جعلهم يقتنعون تماماً بأن هذه الخصائص الفنية الفريدة التى يتمتع بهـا شعره (لايستطاع تعليلها تعليلا مقنعا إلا بتأثره بالشعر العربى) (٣) .

(ج) ما وجدوه فى أشعار الأوربيين بشمال الأندلس من كلمات عربيـة وإشارات كثيرة إلى عادات لم توجد بين قوم غير المسـلمين مثل : تخميس الغنائم ، وإختصاص الأمير بالخمس منها) (٤) .

(د) كان مما شاهدوه بوضوح من أوجه الشبه بين الشعرين : الأندلسى والبروفنسى الفرنسى : جمعهما بين موضوع غزلى ، وموضوع وصفى للطبيعة فتجد فى الشعرين معاً : لوحات رائعة ترى فيها الزهر يتفتح على سـوقه ، وتسمع البلابل تغرد ألحاناً شجية كأنها تشجع العاشق المعذب) (٥) .

والذى يعنينا من هـذا كله أن تصل بنا خطوة البرهان الثانى إلى نتيجة محددة هى : أن شعر العرب فى الأندلس وموشحاتهم وأزجالهم بصفة خاصة كانت المصدر الرئيسى المباشر لتجربة الأوربيين الأولى فى مجال الشعر

---

(١) د . لطفى عبد البديع ص ١٢٢ نقلا عن العلامة الإسبانى (بيدال).
(٢) المرجع السابق ص ١١٨ .
(٣) د . غنيمى هلال : (الأدب المقارن) ص ٢٧٣ .
(٤) العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ٧١
(٥) ليفى بروفنسال : (الإسلام فى المغرب والأندلس ص ٢٩٥ ومابعدها

والأدب التى ولدت فى جنوب فرنسا فى القرن الثانى عشر الميلادى وسموها « الشعر البروفنسى » أو « شعر التروبادور » .

وإن أردت اطمئنانا إلى هذه النتيجة التى قادنا إليها البرهان الثانى فإليك ما يقوله الباحث الفرنسى « لويس فيادرو » متحدثا عن مصدر الشعر الفرنسى: « كان الشعر الفرنسى على مثال الشعر الإسبانى المأخوذ عن الشعر العربى لا عن اليونان ولا عن الرومان لأنهم لم يقفوا على هذا ولا ذاك قبل القرن الرابع عشر حتى يقلدوه ولقــد أخذنا صناعة الشعر والقوافى عن العرب ، وهذه الصناعة جاءتنا من الأندلس عن طريق مرسيليا وطولون مع التجار الأسبان الذين كانوا يفدون إليهما »[1] .

ولو ذهبت كل الأدلة هباء لكفانا دليـل واحد على هـذا التأثير العربى المباشر وهذا الدليل هو :

أن المضمون الشعرى الأندلسى العــربى الذى لا تخطئه عيناك أبدا فى الشعر البروفنسى الفرنسى يقوم على محورين أولهما : الغزل الوجدانى المضطرم بالعاطفة المتأججة والهوى الصادق المبرح وثانيهما : وصف الطبيعة الجميلة باعتبارها إطارا لصورة الغزل وملتقى للمحبين الغزلين بربيعها الضاحك وأزهارها الندية المتفتحة عن أكمامها ، وجداولها الفضية المبتسمة عن سلسبيلها ، وبلابلها الطروب الشادية على أفنانها .

البرهان الثالث : بعد أن شهدت فرنسا مولد « الشعر البروفنسى » فى العصر الوسيط متأثرة بالمصــــدر العربى شهدت مولد « شعر الطبيعة الرومانسى » فى مطلع القرن التاسع عشر ، فما المانع أن تكون التجربة السابقة مصدراً للتجربة اللاحقة والوطن واحد وسبل الإتصال بين أجزائه ممهودة ممدودة وحبل الثقافة الأدبية موصول بطبيعته بين السلف والخلف فى الأمة الواحدة ؟

(١) ترجمة المرحوم الأستاذ أحمد حسن الزيات فى كتابه « تاريخ الأدب العربى » ص ٣١٠ .

ويؤيد ماتذهب إليه من تأثير الشعر البروفنسي او التروبادوري في الشعر الرمانسي المعنى بالطبيعة أمور كثيرة من أهمها : أن المحورين السابقين الذين دار حولهما المضمون الشعري البروفنسي هما عصب شعر الطبيعة الرومانسي في العصر الحديث كذلك مما يدل على ترسب هذا الإتجاه الشعري في الحس الأوربي الفرنسي إلى قيام الحركة الإبداعية التي كان « شعر الطبيعة » مظهرها الأدبي ووجهها الفني . ويدعم هذا الرأي أن شعراء التروبادور كان لهم صدى كبير وتأثير واسع المدى في الحياة الأدبية لا في فرنسا وحدها بل في أوربا كلها حيث « أثروا بشعرهم وما يحتوي من نواح فنية ومعان في الشعر الأوربي كله »[1] ومن خير الشواهد العملية على ذلك : الشاعر الإيطالي النابه « بترارك » الذي « تأثر بشعر التروبادور في موضوعه وأسسه الفنية العامة »[2] فينهض على يديه الشعر الإيطالي في القرن الخامس عشر الميلادي نهضة أهلته لأن يصبح رافدا ثرا ومصدرا مؤثراً لشعر الطبيعة الرومانسي فيما بعد .

وما كان ذلك إلا بفضل تأثر شاعرهم الفذ بشعر التروبادور تأثراً رشيداً واستيحائه له بوعي فتهيأت له ظروف تطوير الشعر الرعوي الايطالي ورسم إطاره الفني حيث جعله يقوم على تصوير المناظر الريفية ، وحياة الرعاة الفطرية وما استتبعه ذلك من صور عاطفية كنمو الحب في ظلال الغابات وبين الكثبان وعلى ضفاف الأنهار .

وقد تعجب إذا قلت لك إن وراء هذا التطور الإيطالي روحا عربية ونفثات أندلسية ولكنك لن تجد غرابة في أن ترجع بهذا الجهد الأوربي المتتابع الحلقات إلى مصدره العربي الأندلسي إذا عرفت أن « بترارك »

---

(١) د . غنيمي هلال : الأدب المقارن ص ٢٧٢

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٣

شاعر إيطاليا العظيم كان يعيش « فى عصر الثقافة العربية بإيطاليا وفرنسا ، وحضر العلم بجامعتى مونبليه وباريس وكلتاهما قامت على تلاميذ العرب فى الجامعات الأندلسية »[1] مما يحمل روافد ثقافته الأدبية عربية المنبع بلا جدال

وهكذا تصل بنا خطوة البرهان الثالث إلى نتيجة جديدة محددة هى : أن الشعر البروفنسى بذاته وبتأثيراته الواسعة النطاق كان مصدراً لشعر الطبيعة الرومانسى .

ولهذا دلالته عندنا مهما جاءت شبيهة بالمعادلة الرياضية الجافة على الصورة الآتية :

إذا كنا قد وصلنا مع البرهان الثانى إلى أن الشعر العربى الأندلسى مصدر للشعر الأوربى البروفنسى ومع البرهان الثالث وصلنا إلى أن الشعر البروفنسى مصدر لشعر الطبيعة الرومانسى إذن فالشعر العربى الأندلسى مصدر لشعر الطبيعة الرومانسى غاية الأمر أن التأثير العربى قد سلك إلى غايته الرومانسية الفرنسية طريق الجنوب البروفنسى لقربه منه ولكثرة السبل الموصلة إليه .

البرهان الرابع : وتنقشع بقية السحب عن سماء التأثير العربى الأندلسى فى شعر الطبيعة الرومانسى إذا عرفنا أن العرب المسلمين خلال حروب « غرناطة » التى كانت المعقل الأخير للإسلام على الأرض الأوربية المسيحية — كانت لهم مقطوعات شعرية حماسية تقطر رقة وتسيل صدقاً وتشتعل تأثيراً يصورون فيها جمال تلك البلاد التى يوشك بساطها أن يسحب من تحت أرجلهم ، كما يصورون سحر طبيعتها التى توشك الأقدار أن تقتلعهم من بين أحضانها ، ويستوصون فيها بالاستبسال الشجاع والثبات الصامد أمام العدو حتى آخر قطرة من دمائهم ونفثة من أرواحهم لأنهم يرون ألا يبرحوا جنتها إلا إلى جنة الخلد ودون ذلك لن يطيب لهم مقام .

---

(١) العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ٦٨

وكان لهذا الشعر العربي صدى قوى فى الأدب الأسبانى الأوربى بعد ذلك حيث حاكاه كثير من الشعراء الأسبان مصورين الحياة الإسلامية فى تلك الحقبة الأخيرة من عمرها على أرضهم كالشاعر المسرحى «لب دى فيجا» وشاع هذا اللون الشعرى فى أسبانيا وسموه « الشعر الموريسكى الرومانسى » وتردد على ألسنة الناس بمختلف طبقاتهم حتى أثار ذلك ثائرة رجال الكنيسة آنذاك ، فراحوا يتهمون الشعراء بأنهم نبذوا قانون المسيح إلى قانون محمد ونسوا أنهم يقيمون فى أسبانيا التى لم يعد فيها موسى ولا عبد الله وغيرهم من أبطال الأشعار الرومانسية »[1] .

ولكن على الرغم من هذه الصيحات التى تنفث حقداً وضغينة على الإسلام وتراثه الأدبى تمكن هذا اللون الفنى من التأثير القوى فى الأوساط الأدبية الأسبانية المختلفة :

فاستوحاه الكتاب الأسبان فى قصصهم الرائعة خلال القرن السادس عشر مثل قصة « ابن السراج » و « شريفة الجميلة »[2] .

كما استوحاه المؤرخون فى مؤلفاتهم التاريخية كالمؤرخ الأسبانى « بيرث دى هيتا » فى كتابه « تاريخ الحروب الأهلية فى غرناطة » الذى صاغه فى أسلوب أدبى قصصى رائع وأنطق أبطاله وشخصياته اشعاراً رومانسية إسلامية مؤثرة مما جعل الكتاب أصلا من أصول القصة التاريخية الأوربية . وقد ترجم الكتاب إلى اللغات الأوربية الأخرى فذاع فى أوربا كلها وعلى إثر ترجمة الكتاب إلى اللغات الأوربية المختلفة عرفت البـــلاد الأوربية هذه الأشعار العربية الإسلامية التى قيلت خلال حروب غرناطة والتى كان هذا الكتاب وعاء لها .

والذى يعنينا هنا فى مجال التأثير العربى فى شعر الطبيعة الرومانسى :

---

(١) د . لطفى عبد البديع : الإسلام فى أسبانيا ص ١٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٩ .

أننا وجدنا كثيرا من أقطاب الحركة الرومانتيكية الإبداعية الذين ولد على أيديهم شعر للطبيعة الرومانسى - يعرفون هذا اللون من شعر العرب المسلمين الأندلسيين ويتجاوبون معه ويتأثرون به ويستوحونه بل ويعرضون له بالدراسة :

(ا) فيعرض له « هردر » فى ألمانيا بالدراسة منـــذ مطلع الحركة الرومانتيكية[1] .

(ب) ويعرض له « شاتوبريان » أحد أعلام الحركة الرومانتيكية فى فرنسا وأحد شعرائها وكتابها الأفذاذ فيدرسه ويتأثر به ويستوحيه فى عمل فنى قصصى هو « آخر بنى سراج »[2] .

(ج) ويعرض كل من « توماس بلا كويل وتوماس بيرسى » لهذه الأشعار الرومانسية الموريسكية « باعتبارها مثلا للشعر الطبيعى الحق عند دراستهما لشعر هوميروس وأولية الشعر الإنجليزى »[3] .

(د) ويبدى « ولترسكوت » أحد أعلام الأدباء الرومانتيكيين فى إنجلترا عندما أدركته الشيخوخة أسفه على عدم معرفته لكتاب « بيرث دى هيتا » السابق ، ويعلل هذا الأسف بأن ذلك حرمه من فرصة التأثر والاقتباس لما يصلح أن يكون « قصة يتصل موضوعها بالمسلمين من أهل غرناطة »[4] .

هكذا كان إقبال الأوربيين على تراث العرب المسلمين فى غرناطة لدرجة

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٢) د / لطفى عبد البديع ص ١٥١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥١ .

أننا نجد « ولترسكوت » على جلال قدره الأدبي يتأسف فى شيخوخته لعدم تمكنه من الاطلاع على هذا التراث العربي مترجما ليستوحى منه مضموناً إسلامياً لعمل فنى جديد يتمناه !!

البرهان الخامس والأخير : أنه إذا كان شعر الطبيعة الرومانسي فى أوربا يقوم فى بعض جوانبه على الهروب من المدينة إلى رحاب الريف وطبيعته الهادئة الوديعة فإنا لواجدون لهذه الظاهرة الأوربية مصدراً عربياً فى شعر الأندلس وتراثها الأدبي عند ابن خفاجة مثلا الذى نراه يحاول كثيراً الهروب من الحياة ومنغصاتها ومصيرها المجهول إلى الطبيعة ليجد فيها متنفسه وملاذه الروحى الآمن وسكينته النفسية المطمئنة .

وبقيت هذه الظاهرة النفسية ممتدة فى شعر الأندلسيين وتراثهم حتى لنجدها عند شاعر غرناطى هو « ابن ليون التجيبي » الذى يبدع لوناً خاصا من أشعار الطبيعة احتفظ به مخطوط يرجع إلى عصره فى القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى وقد كتبها فى صورة شعرية قريبة من الزجل شبه المنثور .

ومن الطريف أنك تجد فيها إشارات سريعة إلى كيفية بناء البيت الريفى والتفاف البساتين حوله التفاف الإطار بالصورة الجميلة ، وإمتداد القنوات المائية خلالها إمتداد الشرايين فى الجسم الغض المتفجر حيوية وفتاء وشباباً . وهذا اتجاه واضح نحو الحياة البسيطة الوادعة بعيداً عن المدن وحياتها المعقدة المفعمة بالمشكلات المختلفة[1] .

---

(١) انظر المستشرق الروسى كراتشكوفسكى فى كتابه « الشعر العربى فى الأندلس » ترجمة د/ محمد مرسى ص ٥٨ (نشر عالم الكتب القاهرة) .

وبعد : فهل يتأتى لنا بعد هذه الأدلة وتلك البراهين أن نزعم صحة الفرض الذى طرحناه أول الأمر بإضافة مصدر عربى إسلامى إلى بقية الأصول والمصادر الأخرى التى يرجع إليها شعر الطبيعة فى أوربة فى عهده الرومانسى ؟؟ :

وإن صح هذا الفرض ، الذى تتابعت أدلته ، واحتشدت براهينه ، تبينت لنا أهمية هذه الدراسة على إيجازها وتواضعها ، لأن الأدب العربى إذا سبق الآداب العالمية فى موضوع مابقرون طويلة فمن الواجب على من يكتشف ذلك من أبناء العربية فى أى موقع من مواقعها أن يقدم موضوعه للعرب وللعالم على السواء ، توثيقاً لتراثنا القومى من ناحية ، ودعماً لروابط الفكر العالمى من ناحية أخرى ، خاصة إذا علمنا أن موجة من الاعتراف بالتأثير العربى فى الفكر الأوربى وآدابه المختلفة بدأت تعرف طريقها بين المنصفين من المستشرقين الأوربيين فى الحقبة الأخيرة من القرن العشرين ، حيث أخذت اعترافاتهم تترى وتتتابع بأن التراث الأدبى عند العرب حلقة مضيئة فى سلسلة الآداب العالمية لايغنى من الحق شيئاً تجاهل موقعها ، أو إنكار تأثيرها !!

هذا فضلا عما نعلمه من اهتمام العالم منذ فترة طويلة بأدبنا العربى قديمه وحديثه على السواء ، ففى فرنسا وحدها يدرس الأدب العربى فى « السربون » وفى جامعات « إكس ان بروفانس » و « ليون » وفى « مدرسة اللغات الشرقية » بباريس ، وقام بتدريسه هناك مستشرقون فرنسيون عشقوا أدبنا ، وتخصصوا فيه مثل : « بلاشير » و « جاك برك » و « فيال » و « لاتو » وغيرهم !! .

ويدرس أدب العربية وتراثها كذلك فى جامعة « أثينا » و « جامعة مدريد ومعهد الدراسات الإسلامية » بها ، وفى « معهد الدراسات الشرقية » بإنجلترا ،

وفى « إيطاليـــة » و « ألمانية » . وكذلك فى بعض جامعات « الولايات المتحدة الأمريكية » ! .

وهذا كله يلقى علينا تبعة دائمة نحو كنوز لغتنا وتراث أمتنا الأدبى عبر عصوره المختلفة كشفا عن جواهره ، وتوضيحا لمواقعه من آداب الأمم الأخرى ، ومدى تفاعله معها أخذاً وعطاء ، تأثراً وتأثيراً . .

والله وحده المستعان . هو حسبنا ونعم الوكيل .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . .

ظهور المذهب الدرزى
فى مصر فى عهد الحاكم بأمر الله الفاطمى
سنة ٤٠٨ هـ

د. حسين يوسف دويدار

مدرس بقسم التاريخ والحضارة

لما شعر الفاطميون بتوطد مركزهم واستقرار دولتهم فى مصر سعوا سعيا حثيثا إلى نشر عقائدهم الشيعية بين المصريين، وعملوا على نشر مذهبهم عن طريق الدعوة بوسائل شتى فى المساجد والقصور ودور العلم وساعدهم فى ذلك حماسهم البالغ لمذهبهم .

وقد بلغ هذا الحماس مداه فى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله الذى بالغ فى نشر الدعوة الفاطمية واتخذ فى سبيل ذلك خطوات لم يتخذها من قبله، وبذل فى ذلك مجهودا كبيرا حتى دخل الكثير من المصريين فى المذهب الفاطمى عن اقتناع أو رغبة أو رهبة بما سنه الحاكم من قوانين متشددة . ولذا فقد لقيت الدعوة فى عهد نجاحا عظيما . فقد أنشأ منصبا كبيرا للدعوة جعل له رئيسا يلقب (بداعى الدعاة)[١]، وجعل له مجلسا مكونا من اثنى عشر نقيبا[٢] .

---

(١) كان أول من لقب بهذا اللقب محمد بن النعمان، وكان الحسين بن على ابن النعمان أول من أضيفت إليه الدعوة من قضاة الفاطميين (الكندى : الولاة والقضاة ص ٣٠٩) .

(٢) انظر : أربع رسائل إسماعيلية ص ١٢ تحقيق عارف تامر .

ولم يكن هؤلاء الدعاة والنقباء هيئة كهنونية فى الدولة الفاطمية ـ كما زعم آدم متز ـ[١] ، بل كانوا موظفين استخدمتهم الدولة لتعريف الناس بمذهبها بدليل أن وظيفة داعى الدعاة كانت تلى مرتبة قاضى القضاة وأحيانا يتولاهما شخص واحد وهذا يدل على أن الداعى لم يكن منقطعا لها دائما مثل الكاهن.

واتخذت الدعوة الفاطمية بمصر أهمية خاصة وأصبح لها مجالس خاصة يطلق عليها مجالس الدعوة أو مجالس الحكمة[٢] .. وكان الداعى يجلس عادة بالقصر الفاطمى فيفرد للأولياء مجلسا ، وللخاصة وشيوخ الدولة وحاشية القصر مجلسا ، ولعـــوام الناس وللطارئين على البلد مجلسا وللنساء وحريم القصر مجلسا .

كما كانت هناك مجالس للدعوة فى المساجد وبخاصة فى الجامع الأزهر .

وكان الداعى يعقد هذه المجالس أحيانا فى داره . وكان يتخذ له كتابا ينسخونها بعد عرضها على الخليفة وينفذها إلى من يختص بخدمة الدولة[٣] .

كما بنى الحاكم دار الحكمة أو دار العلم لنشر الدعوة الفاطمية ـ وهى وإن اتخذت فى مبدأ أمرها طابعا حرا حيث كان يدعى إليها ويؤمها فقهاء وعلماء المذهب السنى إلى جانب الشيعة إلا أن وقوعها تحت إشراف داعى الدعاة الذى يعاونه فى الإشراف عليها فقهاء الدولة أو المعلمون الذين يتقاضون أرزاقا خاصة يدل على طابعها المذهبى .

وقد كانت الدعوة الفاطمية تنقسم إلى قسمين : دعوة ظاهرة : تتصل

---

(١) انظر : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ٢ ص ٧٢ .
(٢) المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ٢٧٧ .
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٤ .

بفرائض الدين وأركانه وتتعلق بشرح التشريع الشيعي وتفسير القرآن والحديث بمعنى مبسط وقد شجعتها الدولة على نطاق واسع . ودعوة باطنية أو تأويلية لمن يريد التعمق فى معرفة حقيقة المذهب .

وقد أطلقوا على هذه الدعوة اسم (علم الباطن) أخذاً من قوله تعالى : (وذروا ظاهر الإثم وباطنه) وجعلوا الظاهر رمزاً للباطن الذى هو ملك لأسرة على يتوارثه الأئمة الفاطميون من بعده ويزداد من إمام لآخر[1] وبسبب هذا فقد سماهم خصومهم (الباطنية)[2] ظناً منهم أنهم أحلوا الباطن المؤول محل الشريعة الظاهرة . وهم فى ذلك مخطئون لأن الفاطميين لا يقولون بالباطن فقط بل بالظاهر أيضاً ، وأوجبوا الاعتقاد بهما معاً ، وكفروا من اعتقد بأحدهما دون الآخر وفى ذلك يقول المؤيد فى الدين داعى الدعاة « من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو منا ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خير منه وليس منا »[3] .

ولكن الفاطميين طوال عهدهم فى مصر قد جعلوا التأويل ـ الباطن بقصد تأييد دولتهم ومذهبهم وإمامتهم حتى تتأكد فى النفوس . فنجدهم يتأولون

---

(١) القاضى النعمان بن محمد : المجالس والمسايرات ج ١ ورقة ١٧٨ مخطوط .

(٢) هذه الكلمة مشتقة من كلمة باطن والباطنية هم الذين يأخذون بالمعنى الباطن للقرآن ويجعلون لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلا . وقد أطلق هذا الاسم على عدة فرق كالقرامطة والاسماعيلية فيقول النويرى : الباطنية هم الاسماعلية وهم طائفة من القرامطة (نهاية الأرب ج ٢٦ ورقة ١١٩ مخطوط) كما أطلق على فرق غير إسلامية كالخرمية والمزدكية وهم من فرق الفرس ، كما أطلق على بعض الصوفية (انظر دائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ٢٩) .

(٣) د . محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية ص ١٤٨ .

بعض الآيات القرآنية لتدل على حقهم فى الإمامة ويجعلون الأعداد أصلا للمناقشات مع خصومهم فمثلا الخليفة المستنصر بالله هو الإمام التاسع عشر بعد وفاة الرسول فى نظرهم وهذا العدد يشار إليه فى (بسم الله الرحمن الرحيم) التى تتكون من تسعة عشر حرفا .

كما أن (الرحمن الرحيم) تتكون من اثنى عشر حرفا تدل على الحجج أو النقباء فى جزائر الأرض[١] . كما تميزت الدعوة الفاطمية أيضا بتوسعها فى العلوم الفلسفية أو ماعرف لديهم بعلم الحقائق ولذلك برز من بين الدعاة الفاطميين فلاسفة كبار مثل الرازى والسجستانى والنخشبى والكرمانى وغيرهم. وكان ماحدث فى عهدهم من نشاط فلسفى شيئا لم يعرف قبل .

وترتب على التعمق فى دراسة المذهب الفاطمى أن الدعوة لم تعد مجرد محاضرات أو دروس علنية فقط وإنما أصبحت تنقسم إلى عدة دعوات أو مراتب متدرجة تصل إلى تسع مراتب تتسم بالدقة والسرية خوفا من الاختلاط أو التغيير[٢] .

ولذا فقد انتشرت هذه الدعوة فى مصر ودخل فيها الكثيرون ويبين أحد المؤرخين السنيين هذا فيقول « إن المصريين اقبلوا عليها رجالا ونساء وأصبح المذهب السنى غريبا »[٣] .

هذا الحماس الذى أظهره الفاطميون فى سبيل نشر دعوتهم كان يجر فى بعض الأحيان إلى الغلو فى صفة الإمام وشخصه ويؤدى إلى حدوث اضطرابات وفتن دينية ولعل أشهر ماحدث فى هذا الصدد كان فى عهد

---

(١) المجالس المستنصرية ص ١٧ - ٢٥ .

(٢) أنظرها بالتفصيل فى الخطط المقريزية ج ٢ ص ٢٢٧ وبعدها .

(٣) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣ .

الخليفة الحاكم حيث اضطربت الحالة الدينية وترتب على ذلك ظهور المذهب الدرزى واصطلح على تسمية ذلك (بالمحنة)[١] حيث لم يقف أثرها عند الدعاة وإنما امتد إلى الرعية .

فالشيعة يعتقدون أن الإمامة منصب مقدس كالنبوة والأمامة فى نظرهم فى مرتبة تلى مرتبة النبي ولذا فهو معصوم لأنه وارث العـلم اللدنى ويتلقى التسديد والعلم الإلهى إلا أنه لايوحى إليه[٢]. ومن هنا فقد كان الاضطراب المذهبي يأتى غالبا من الغلو فى ذات الإمام وعصمته والخروج به عن هذه المرتبة الوسط بين النبوة والبشرية .

ولما كان اهتمام الحاكم بنشر الدعوة كبيرا وحماسه لها شديدا مما جعلها تلق نجاحا كبيرا من الناحيتين السياسية والدينية . فقد أدى هذا إلى مبالغة بعض اتباعه لجهده وشخصه فظهرت من بعضهم أقوال مغالية تشير إلى أنه ليس بإمام مثل بقية الأئمة وإنما بشرت به الأنبياء ، وغلا بعضهم حتى وصل إلى مرتبة تأليهه ومما زاد الأمر سوءا أن هذا الغلو قد جاء من بعض المتصلين بالدعوة المقربين له ـ ربما طمعا فى المال أو السيطرة والنفوذ ـ فانفرط عقد المذهب الفاطمى واختلطت مبادئه وتغيرت صورته عما كانت عليه قبل سنة ٤٠٨ هـ .

---

(١) د / عبد المنعم ماجد : الحاكم بأمر الله ص ١٠٥ . الدرزى : بفتح الدال نسبة إلى الدرز مفرد دروز الثوب ونحوه وهو فارس معرب ويقال : أولاد درزه وهم السفلة والغوغاء والخياطون والحاكة والدرزى : الخياط والشائع ضم الدال وهو خطأ والشائع كذلك دروز والصواب درزية (تاريخ الدولة الفاطمية هامش ص ٣٥٤) ويرى البعض أن كلمة الدرزى تحريف لكلمة الترزى (انظر : د . أحمد شلبي موسوعة التاريخ الإسلامى جـ ٥ ص ١١٩) .

(٢) القاضى النعمان : المجالس والمسايرات جـ ١ ورقة ١١٣ مخطوط .

ويعبر أحد الدعاة الفاطميين المعتدلين عن هذا قائلا : « فغلا فيه من غلا، وسفل بذلك من حيث ظن أنه غلا، ووقع فى أهل الدعوة والمملكة الاختباط وكثر الريب والاختلاط[١] .

والكرمانى فيلسوف الدعوة الفاطمية الذى قدم إلى مصر سنة ٤٠٨ هـ فى عهد الحاكم لإصلاح حال الدعوة بناء على طلب أختكين الضيف داعى الدعاة[٢] يعطينا صورة واضحة لاضطراب الحالة الدينية فى مصر زمن الحاكم فى رسالته (مباسم البشارات) فيقول: « إن عهود الدعوة قد درست، ومجالس الحكمة التأويلية قد أبطلت ، وتقلبت الأحوال بالناس فالعالى قد اتضع والسافل قد ارتفع ، والذين آمنوا بالدعوة قد اضطربت أحوالهم ، وبعضهم غالى فى رأيه ، والبعض الآخر خرج عن عقيدته[٣] .

وقد كان السبب فى إضطراب الحالة الدينية زمن الحاكم هو ظهور تلك الدعوة الجديدة التى غالى أصحابها فى شخص الحاكم ورفعوه إلى مرتبة الألوهية وأدعوا حلول الإله فيه .

وكان على رأس هؤلاء الغلاة ثلاثة من الدعاة الأعاجم المتشيعين وهم حمزة بن على الزوزنى ، والحسن بن حيدرة الفرغانى ومحمد بن إسماعيل الدرزى البخارى الملقب بنشتكين أو هشتكين[٤] ، وهم كما يظهر من نسبتهم من أصل

---

(١) الداعى إدريس عماد الدين : عيون الأخبار ٦/٧ ورقة ٢٢٢ – ٢٢٥ مخطوط .

(٢) القاضى النعمان : تأويل الدعائم جـ ٢ ص ٢١ .

(٣) الكرمانى: راحة العقل ص ٣٠ تحقيق مصطفى غالب بيروت سنة ١٩٦٧م وهذه الرسالة منشورة بالكامل فى كتاب طائفة الدروز ص ٥٥ – ٧٤ . د . محمد كامل حسين .

(٤) الزوزنى : نسبة إلى زوزون وهى بلدة كبيرة، بين هراة ونيسابور =

فارسي والفرس كما نعرف يقدسون ملوكهم ويؤمنون بنظرية الحق الملكي المقدس (The Divine Right of Kings) .

وقد وفد أولهم - وهو حمزة - إلى مصر سنة ٤٠٥ هـ وانتظم في سلك الدعاة الفرس المتشيعين في دار العلم التي أنشأها الحاكم، وأخذ يتدرج في مراتب الدعوة الفاطمية حتى صار من المقربين والتف حوله جماعة تعاهدوا على تأسيس هذا المذهب الجديد وكان من أبرز هؤلاء: إسماعيل بن محمد التميمي، ومحمد بن وهب القرشي وسلامة بن عبد الوهاب السامري وبهاء الدين السموقي والحسن بن حيدرة الفرغاني[1] .

ولا يذكر التاريخ لنا شيئا عنهم قبل ظهور الدعوة لهذا المذهب الجديد ومن ثم لا نعرف شيئا عن تحركاتهم ووسائلهم قبل إعلان الدعوة سنة ٤٠٨هـ ومما زاد هـــذا غموضا كثر اختلاف المؤرخين في ظهور هؤلاء الدعاة ونهايتهم[2] .

= (السمعاني : الأنساب ورقة ٢٨١ أ مخطوط) والفرغاني : نسبة إلى إقليم فرغانة من بلاد ماوراء النهر والبخاري نسبة إلى إقليم بخارى .

(١) الكرماني : راحة العقل ص ٣٠ .

(٢) اختلف المؤرخون كثيرا في زمن ظهور هؤلاء الدعاة ونهايتهم فقد ذكر ابن ظافر الأزدي: أن الفرغاني ظهر سنة ٤٠٩هـ ثم ظهر حمزة سنة ٤١٠هـ (أخبار الدول المنقطعة ورقة ٦٠ - ٦١ مخطوط) كما ذكر ذلك النويري (في نهاية الأرب جـ ٢٦ ورقة ٥٩ مخطوط) وأن الدرزي ظهر بعدهما .

وذكر العيني : أن الدرزي دخل مصر سنة ٤٠٨ هـ وبعد مقتله ظهر حمزة (عقد الجمان جـ ١٩ ورقة ٦٣) وذهب هذا المذهب أيضا د/ أحمد شلبي حيث يرى أن الدرزي أول من جهر بتقديس الحاكم وبعد مقتله خلفه حمزة (موسوعة التاريخ الإسلامي جـ ٥ ص ١٢٠ . وكذلك جرجي زيدان الذي جعل اسم =

وقد أخذ حمزة فى العمل على بث مذهبه سرا بعد قدومه من فارس . ولقد وصف لنا النويرى الدور الذى قام به حمزة فى نشر المذهب الدرزى فقال : « إنه ظهر من دعاة الحاكم رجل يقال له حمزة بن اللباد الأعجمى الزوزنى ، ولازم الجلوس فى المسجد الذى بناه خارج باب النصر ـ جامع الحاكم ـ وأظهر الدعاء إلى عبادة الحاكم وأن الإله حل فيه واجتمع إليه جماعة من غلاة الإسماعيلية وتلقب بهادى المستجيبين .

وتمادى فى ذلك وارتفع شأنه واتخذ لنفسه خواصا لقب بعضهم بسفير القدرة وجعله رسولا له ، وكان يرسله لأخذ البيعة على الرؤساء على اعتقاده فى الحاكم فلم يمكنهم مخالفته خوفا على نفوسهم من بطشه »[1] .

= الدرزى (درار) وأتباعه (الدرارية) وهذا تحريف بالغ . وأنه بعد وفاته خلفه أحد تلاميذه المدعو حمزة بن أحمد الملقب بالهادى (تاريخ مصر ص ٥٩) .

وذكر الزركلى : أن الدرزى والفرغانى قد قاما بالدعوة أولا فكادا يفشلان فظهر حمزة بن على سنة ٤٠٨ هـ فقويت الدعوة بظهوره وقيادته (الأعلام جـ ٦ ص ٢٤٧) .

ويرى د / عبد المنعم ماجد رأيا غريبا فيقول : إن حمزة قد قام بدعوة أخرى إصلاحية عرفت (بالتوحيد) كانت تهاجم الدعوة الدرزية وعرف أتباعها بالموحدين الذين يسمون خطـأ بالدروز (ظهور دولة الفاطميين ص ٣٤٦-٣٤٧) .

رغم مايذكره معظم المؤرخين القدماء من أن حمزة كان رأس هذه الدعوة الدرزية المغالية وأنه أظهر الدعوة لعبادة الحاكم . اللهم إلا إذا كان قد انشق على هذه الدعوة وقام يناهضها رغم عدم ورود أى إشارة لذلك فى كتب المؤرخين .

(١) النويرى : نهاية الأرب جـ ٢٦ ورقة ٩٥ مخطوط .

حتى إذا جاءت سنة ٤٠٨ هـ أخذ يذيع مبادىء المذهب الجديد علانيـة اعتمادا على هذا ولذلك جعلت هذه السنة مبدأ تقويم حمزة وهو تقويم الدروز إلى اليوم[١] .

ويبدو أن هذه الدعوة قد أوهنت صرح الدعوة الفاطمية المعتدلة فى مصر وربما كان يقصد من ورائها السيطرة والنفوذ ولا غرو فقد عمل جاهدا على أن يحل فى رئاسة الدعوة الفاطمية محل أختكين الضيف داعى الدعاة ولولا مقاومة الدعاة الفاطميين المعتدلين لآلت إليه منذ سنة ٤٠٨ هـ[٢] .

ويعتبر حمزة هو المؤسس الحقيق لهذا المذهب ـ رغم عدم نسبته إليه ـ حيث أنه استغل الفرغانى والدرزى وغيرهما فى نشر مبادئه وشجع الفرغانى المشهور بالأخرم سنة ٤٠٩ هـ على الجهر بتأليه الحاكم يقول النويرى فى حوادث هذه السنة : « وظهر رجل يقال له حسن بن حيدرة الفرغانى الأخرم يرى حلول الإله فى الحاكم ويدعو إلى ذلك ويتكلم فى إبطال النبوة ... فبينما هو يسير فى بعض الأيام تقدم إليه رجل كرخى فألقاه عن فرسه ووالى الضرب عليه حتى قتله »[٣] .

ويظهر أنه قتل بعد أن أثار مشاعر أهل السنة فى جامع عمر فقد ذهب على رأس جماعة من أنصاره ودخلوا المسجد راكبين دوابهم وسلموا القاضى السنى ابن أبى العوام فتوى صدرت باسم الحاكم الرحمن الرحيم فأثار ذلك حنق القاضى والمسلمين السنيين فانقضوا عليه وعلى رجاله وفتكوا بهم وتمكن

---

(١) عبد الله النجار : مذهب الدروز والتوحيد ص ١١١ ، د . محمد كامل حسين : طائفة الدروز ص ٧٦ .

(٢) د حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ص ٣٥٥ .

(٣) النويرى : نهاية الأرب جـ ٢٦ ورقة ٥٩ .

هو من الحرب حتى قتله الكرخى[1] .

وذكر الكندى : أن حمزة هو الذى دخل على القاضى فثار العامة به وقتلوه وصاحباه وتتبعوا من كان على مقالتهم فقتلوهم فى الطرقات[2] .

وقد أثار قتل الأخرم على يد رجل من أهل السنة أتباعه المغالين فدفنوه فى احتفال رسمى ، واعتقل الرجل الكرخى وقتل . فاحتفل السنيون بمأتمه وزاروا قبره مما ضاعف من غضب أصحاب الأخرم فنبشوا قبر الكرخى[3].

وهذا يدل على أن تلك الدعوة الجديدة . قد أثارت الاضطرابات والفتن فى المجتمع المصرى ككل ـ وخاصة فى القاهرة ـ ليس بين الشيعة الإسماعيلية والدعاة وحدهم بل بين أنصارها من الشيعة وبين أهل السنة أيضا .

ويظهر أن الأخرم هو الذى كان يتولى أمر الدعاية لهذا المذهب الجديد ويتولى إرسال الرسائل إلى الناس يدعوهم فيها إليه دون إشارة لصاحب المذهب وهو حمزة ويطلب فيها من العلماء وكبار رجال الدعوة الفاطمية إجابة عليها ومنها رسالة أرسلها للكرمانى أجابه عليها برسالة يدحض فيها هذه الدعوة سماها الرسالة الواعظة فى نفس دعوى ألوهية الحاكم) . وفيها يكفر كل من دخل إلى هذا المذهب الجديد .

ومن خلال رسالتى الأخرم والكرمانى يتضح أن الخلاف بين أصحاب المذهب الجديد وبين رجال الدعوة الفاطمية الأصلية انبثق من نقطة جوهرية تتعلق بصميم الأصول والأحكام الأساسية للدعوة .

---

(١) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة جـ ٤ ص ١٨٣ .

(٢) الولاة والقضاة ص ٥٧ .

(٣) د . محمد كامل حسين : طائفة الدروز ص ٧٨ .

وبالرغم من قتل الأخرم إلا أن ذلك لم يقض على الدعوة الجديدة فقد حل محله سنة ٤٠٩ هـ الداعى محمد بن إسماعيل الدرزى الذى كان من أقوى رسل حمزة مؤسس المذهب[١] والذى نسبت إليه الدعوة والمذهب . وكان قد قدم إلى مصر سنة ٤٠٨ هـ كما ذكر معظم المؤرخين[٢] وخدم الحاكم فقربه إليه وارتفعت مكانته فى الدولة يقول ابن تغرى بردى « وقربه وفوض الأمور إليه وبلغ فيه أعلى المراتب بحيث أن الوزراء والقواد والعلماء كانوا يقفون على بابه ولا ينقضى لهم شغل إلا على يده وكان قصد الحاكم الانقياد إلى الدرزى المذكور فيطيعونه »[١] .

وقد سلك الدرزى فى سبيل نشر المذهب الجديد مسالك شتى : فألف الكتب ومنها كتاب الدستور)[٢] .

وحاول نشر الدعوة الجديدة بين رجال البلاط والموظفين فى الدولة وتسمى (بسند الهادى) حمزة بن على ، وحذا حذوه فى محاولة نقل رئاسة الدعوة الفاطمية إليه فكتب إلى (ختكين) داعى الدعاة يطلب منه الانضمام

---

(١) د . جمال سرور : مصر فى عصر الدولة الفاطمية ص ٦٧ .

(٢) يرجح . د . محمد كامل حسين أن الدرزى كان بمصر قبل سنة ٤٠٨ هـ أنه اتصل بحمزة وعملا سويا فى رسم خطط الدعوة وأنه نشبت بينهما خلاف بسبب تسرع الدرزى فى الكشف عن المذهب ومحاولته الاستئثار برياسته (طائفة الدروز ص ٧٦) .

وذكر عبد الله النجار : أن الدرزى بسبب حقده على حمزة أقدم على تزييف رسائله وإدخال البدع فى المذهب مما أثار عليه الخليفة الحاكم فأمر بقتله (الدروز ومذهب التوحيد ص ٣٢) .

(٣) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٨٤ .

(٤) تاريخ الأنطاكى ص ٢٤٤ .

إليه والانضواء تحت لوائه ، كما كتب إلى ولى عهد الحاكم (عبد الرحيم بن إلياس) بذلك أيضاً مما يدل على مدى نفوذه ، غير أن (ختسكين) قاومه واشترك مع الدعاة الفاطميين المعتدلين وحتى مع السنيين فى القضاء على دعوته وشكا إلى الحاكم جرأته وأنصاره وغلوهم وتطرفهم[٢] .

وقد أثار إعلان الدروز أصول المذهب الجديد ومبادئه فى الجامع الأزهر سخط المصريين السنيين والشيعة المعتدلين فأخذوا يتعقبونه وأصحابه حتى قام بزيارة مصر الحاكم للحج إليه ـ كما يعتقد ـ مهاجمة الناس والجند وقتلوا من أتباعه نحو أربعين وهرب الباقون ، وفى اليوم التالى هاجموا قصر حمزه وكان معه إثنا عشر من أنصاره وكادوا يفتكون بهم فاختبأ ثم خرج بعد أن اطمأن على نفسه[١] .

وقد ذكر الزركلى أن حمزة قد فر إلى بلاد الشام فى عهد الخليفة الظاهر ابن الحاكم بعد مطاردته لهذه الدعوة ، وأن الدوزى خرج عليه وعلى الحاكم وانتسب إليه الدروز تقيه حين طوردوا[٢] .

أما الدرزى فقد تضاربت الأقوال بشأن نهايته فمن قائل : إنه قتل سنة ٤٠٨ هـ فى موكب الحاكم ونهبت داره واضطربت القاهرة بالفتن وأغلقت أبوابها ثلاثة أيام قتل فيها جماعة من الدرزية[٣] .

ومن قائل : إنه هرب إلى بلاد الشام وأقام بوادى تيم وبعض قرى

---

(١) د . حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٥٩ .

(٢) د . محمد كامل حسين : طائفة الدروز ص ٨٠ ، الكرمانى : راحة العقل ص ٣١ .

(٣) الزركلى : الأعلام ج ٢ ص ٣١١ .

(٤) د . كامل حسين : المرجع نفسه ص ٨٠ .

بانياس يدعو لألوهية الحاكم[٤]

ومن قائل : إنه قتل سنة ٤١٠ ﻫ فى إحدى المواقع أو بإيعاز من حمزة[٥].

ومن قائل : إن الحاكم قد أمر بقتله بعد أن أفسد الدعوة[٦] ومن قائل : إن الحاكم هو الذى نصحه بالرحيل أو دبر له ذلك إلى بلاد الشام لينشر دعوته فى الجبال[٧] .

وكل هذه الأقوال المتضاربة لانستطيع أن نعرف من خلالها الحقيقة لاختلافها فيما بينها لأن حمزة بعد اختفاء الدرزى ظهر ثانية وصار إليه أمر الدعوة من جديد كما يتضح ذلك من نص رسالة تحمل اسمه بعث بها إلى القاضى أحمد بن محمد بن العوام فى ربيع الأول سنة ٤٠٩ ﻫ ومنها يتضح أنه أصبح ذا مكانة عالية يكتب الرسائل ويوجهها ويولى وظائف الدعوة ، ويظهر أنه ظل مختفيا أو بعيدا عن الأنظار حتى سنة ٤١٠ ﻫ ثم بعـــد اختفاء الدرزى وأصحابه[٢] .

ولكننا لا نعلم شيئا بعد اختفاء الحاكم سنة ٤١١ ﻫ ويظهر أنه خشى على نفسه واختفى هو الآخر مثل الحاكم ولكن أين ؟ لم يتذكر المصادر لنا شيئا عن ذلك . والمرجح أنه قد فر إلى الشام كذلك وانتسب أتباعه إلى درزى عن محمد كما يسمونه - وكان قد خرج عليه وعلى الحاكم من باب التقيه - حين طوردوا[١] .

---

(١) د . عبد المنعم ماجد : ظهور دولة الفاطميين .

(٢) د . حسن إبراهيم : نفسه ص ٢٥٧ .

(٣) د . كامل حسين : نفس المرجع ص ٨٠ .

(٤) د . جمال سرور : مصر فى الدولة الفاطمية ص ٦٧ .

(٥) د . محمد كامل حسين : طائفة الدروز ص ٨٣ .

(٦) الزركلى : الأعلام ج ٢ ص ٣١٠

واضطهد الخليفة الظاهر أتباعه وتتبعهم فى كل مكان حتى نسى الناس ذكره بعد أربعين يوما من خلافته[٢] . وقام بأمر الدعوة من بعده ، الداعى بهاء الدين السموقى المعروف بالضيف وعاد الكثيرون من أتباعه - الذين كانوا قد وصلوا إلى نحو ١٦ ألف أو ١٧ ألف أومائة ألف[٣] إلى المذهب الفاطمى الأصلى - وكثرت الآراء والخلافات فى المذهب الدرزى الأمر الذى جعله يعتزل الدعوة سنة ٤٣٤ هـ بعد أن أغلق باب الاجتهاد فيه حرصا على مبادئه التى وضعها حمزة والتميمى وبهاء الدين وغيرهم ولذلك لم يظهر فيه فقهاء من بعده بل أصبح شيوخ الدروز يشرحون رسائل الدعاة فقط ، وانتقل المذهب من مصر إلى الشام وظل الدروز فى البقاع التى نزلوا فيها إلى الآن كما هم دون أن يدخل فى مذهبهم غيرهم[٤] وأطلقوا على مذهبهم اسم (مذهب التوحيد) كما سماه حمزة لأن الحاكم فى نظرهم يمثل الله فى وحدانيته بحسب نظريتهم فى المثل والممثول[٥] .

مبادئ المذهب الدرزى : - كان دعاه المذهب الدرزى الجديد يعيشون فى وسط فاطمى إسلامى ، فقد كان الفاطميون منذ دخولهم مصر يكثرون من بناء المساجد ويهتمون إهتماما كبيرا بالمظهر الدينى تأليفا واجتذابا لقلوب الشعب المصرى ويؤدون الفرائض والعبادات على مذهبهم الشيعى . كان أصحاب المذهب الدرزى إذن محاطين بهذا الجو فكان ولا بد أن يتأثروا بهذا عند وضع مذهبهم ، فكان أول مابدأوا بعد إعلان توحيد الحاكم أن يعملوا على

---

(١) د . محمد كامل حسين : نفس المرجع ص ٨٤

(٢) تاريخ ابن الراهب ص ٨٣ ، الزركلى : الأعلام جـ ٦ ص ٢٤٧

(٣) د . محمد كامل حسين نفس المرجع ص ٨٥

(٤) دائرة المعارف الإسلامية جـ ٩ ص ٢١٨

نقص الشريعة القائمة حولهم والتى كان يدين بها أكثر المجتمع حتى يتسنى لهم أن يأتوا بمبادىء جديدة أو بشريعة أخرى .

وهذه الشريعة تتلخص فى عدة مبادىء مؤداها: إسقاط الفرائض التكليفية والاعتراف بالخصال التوحيدية وهى : ســدق اللسان - ينطقونها بالسين لا بالصاد - وحفظ الاخوان ، وترك ما كان عليه الفرد من عبادة العـدم والبهتان ، والبراءة من الأبالسة والطغيان - أى من الأنبياء والأديان - والتوحيد للمولى فى كل عصر وزمان ، والرضا بفعله كيفما كان ، والتسليم لأمره فى السر والحدثان .

وهم فى ذلك يتفقون إلى حد كبير مع المبادىء التى نادى بها الحسن الصباح زعيم طائفة الاسماعيلية الشرقية (الحشاشين) فى قلعة الموت سنة ٥٥٨هـ/١١٦٥م حيث طلب من أتباعه طرح التكاليف الدينية ولا يزال الاسماعلية والأغاخانية على ذلك إلى اليوم(١) .

كما جعلوا هناك ثلاث فرائض توحيدية متى اعترف بهـا الانسان أصبح موحدا أى درزيا مثلهم وليس عليه أن يقوم بالتكاليف الدينية وهى: معرفة البارى وتنزيهه عن جميع الأسماء والصفات ومعرفة الإمام قائم الزمان - وهو حمزة - ووجوب طاعته ، ثم معرفة الحدود .

وهم يصومون أياما خاصة وهى التسعة الأولى من ذى الحجة وصيامهم فيها كصيام المسلمين من أهل السنة ، ويحتفلون بعيد الأضحى وهو عيدهم الأكبر ومنهم المتعبدون الذين يصومون شهورا متوالية . وهم يعتقدون أن الحاكم بأمر الله معبودهم قد غاب سنة ٤١١ هـ .

---

(١) د . محمد كامل حسين : طائفة الدروز ص ١٠٠ - ١٢٥

ولن يعود للظهور فى الصورة الناسوتية إلا يوم القيامة وهو اليوم الذى تظهر فيه عقيدة التوحيد على كل المذاهب والأديان. وأن الناس يوم البعث سوف ينقسمون إلى أربع فرق: فرقة ناجية وهم الموحدون وثلاث هالكة وهم أهل الظاهر وأهل الباطن والمرتدون وسوف يكونون عبيدا الموحدين أى لهم[1].

أما العقاب فى نظرهم فهو الواقع بالإنسان فى نقله من درجة عالية إلى درجة سفلى من درجات الدين وقلة معيشته وعمى قلبه فى دينه ودنياه، ويستمر نقله من جسد إلى آخر بتناسخ روحه فى الأجساد وهو بانتقاله فيها تقل منزلته الدينية.

وأما الثواب فهو زيادة درجته فى العلوم الدينية وانتقاله من درجة إلى أخرى حتى يبلغ حد المكاسر فيزيد فى ماله وينبسط فى الدين من درجة إلى أخرى حتى يبلغ أرقى حدود الدين[2].

خصائص المذهب الدرزى: قام المذهب الدرزى كما قلنا فى أول القرن الخامس الهجرى سنة ٤٠٨ هـ/١٠٢٠ م. ولا تزال الطائفة الدرزية فى سوريا ولبنان تحتفظ إلى الآن بشىء من مميزاتها وخصائصها كطائفة مغالية من طوائف المذهب الاسماعيلى ولا يزال كثير من الأسس والمبادىء التى وضعها حمزة وغيره من دعاة المذهب قائمة إلى اليوم ومن أهمها: -

١ - إتخاذهم تقويما جديدا يؤرخون به خلاف التقويم الهجرى ويبدأ

---

(١) عبد الله النجار: مذهب الدروز والتوحيد ص ٣٢ - ٣٥، ص ٧٩ - ٨٢

(٢) المرجعين السابقين ص ١٢٥، ص ٨٢

منذ نشأة مذهبهم سنة ٤٠٨هـ ويسمونه تقويم حمزة ويعبرون عن ذلك بكشف المكنون أي ظهور التوحيد .

٢ — إغلاق باب الدعوة والإستجابة الخارجية منذ سنة ٤٣٤هـ/١٠٤٥م بمعنى أن باب الدخول فى هذا المذهب قد أغلق فى وجه كل من لا ينتمى للدعوة ويقولون فى ذلك : إن الدعوة قد أغلقت أبوابها فمن لم يؤمن بقى كما هو ومن آمن فقد آمن بلا ردة[١] .

٣ — اصطناعهم مبدأ التقية والكتمان وقد جاء هذا مبدأ إغلاقهم باب الدعوة فكان الدعاة منهم يوصون أتباعهم بالحيطة والحذر والكتمان وينصحونهم بالارتحال والفرار إلى حيث يكون هناك من يلطف بهم وينصفهم ويسمحون لهم بالإنكار عند الاضطرار[٢]

٤ — إنقسامهم إلى طبقتين : طبقة الروحانيين : وهى الطبقة المستنيرة العارفة بالمذهب وتنقسم هذه الطبقة إلى : رؤساء بيدهم جميع الأسرار ، وعقلاء بيدهم أسرار التنظيم الداخلى للمذهب ، وأجاويد بيدهم الأسرار الخارجية الخاصة بعلاقتهم بغيرهم .

وطبقة الجثمانيين : وهى أقل مرتبة وتنقسم إلى : الأمراء بيدهم شئون الزعامة والحرب والعامة أو الجهال : وهم أتباع المذهب الذين لا يعرفون من المذهب سوى إسمه . ولا يحق لهذه الطبقة والدخول فى مجالس الروحانيين ويعدون جهالا مهما علا كعبهم فى العلم والثقافة[٣] .

---

(١) حمزة بين على : التاليف فى مذهب التوحيد ص ٢٣ نشر ميخائيل شاروبيم بيروت د . ت

(٢) عبد الله النجار : مذهب الدروز ص ١٨ — ١٩

(٣) د . حسن ابراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية ص ٣٠٩

ولا يسمح لأحد من أعضاء الطبقة ، الثانية بالانضمام إلى الطبقة الأولى إلا بعد إجتياز إختبارات طويلة شاقة، وبعد أن يؤخذ عليه العهد بالتبرؤ من كافة المذاهب والأديان والتعهد بالدفاع عن الطائفة ومبادئها والمحافظة عليها وعلى أسرارها .

وقد وضع حمزة هذا العهد وسماه (ميثاق ولى الزمان) ونصه :

« توكلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد المنزه عن الأزواج والعدد ، أقر فلان بن فلان إقرارا أوجبه على نفسه ، وأشهد به على روحه فى صحة من عقله وبدنه وجواز أمره طائعا غير مكره . ولا مجبر ، أنه قد تبرأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلها على أصناف إختلافاتها وأنه لا يعرف غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره والطاعة فى العبادة . . . . الخ »[1] .

هذا وقد خلف حمزة وغيره من مؤسس المذهب ودعاته كثيرا من الرسائل والمؤلفات التى كشفت عن كثير من غوامض هذا المذهب ومنها تتبين أنهم من غلاة الاسماعيلية الذين إنحرفوا عن المذهب الاسماعيلى الأصلى، وأن مذهبهم يخرج عن المذهب الفاطمى الباطنى فى جوهره[2]

موقف الخليفة الحاكم بأمر الله من المذهب : —

إختلف المؤرخون الأقدمون فى موقف الحاكم بأمر الله الفاطمى من المذهب الدرزى هل رحب به وأيده ؟ أو أنه قاومه وإضطهده وتخلى عنه ؟

فقد ذكر بعضهم مجرد إشارات غامضة لاتدل على موقفه صراحة فيقول النويرى مثلا : « وكان الحاكم إذا ركب إلى تلك الجهة - خارج باب النصر -

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥٩ - ٣٦٠

(٢) عبد الله النجار : مذهب الدروز ص ٥٠

خرج إليه حمزة من المسجد — مسجد الحاكم — وإنفرد به » (١)

ويقول الداوداري: « وكان الحاكم يركب حماره ويقف عند وجل مراوحي ولا ندرى من المقصود بهذا اللفظ - بزقاق القناديل فيتحادثان طويلا ولا يعلم أحد ما بينهما ثم يتركه ويتوجه إلى المقطم فيغيب اليوم واليومين والجمعة - ولا يعلم أين يكون ثم يعود » (٢)

ويقول أبن تغرى بردى: « وقربه - الدرزى - وفوض الأمور إليه وبلغ منه أعلى المراتب بحيث أن الوزراء والقواد والعلماء كانوا يقفون على بابه ولا ينقضى لهم شغل إلا على يده وكان قصد الحاكم الانقياد إلى الدرزى المذكور فيطيعونه » (٣)

والبعض الآخر حاول أن يلقى مزيدا من الضـــوء على الموقف ليزيده وضوحا : فيقول العينى إنه فى سـنة ٤٠٨ ﻫ دخل إلى مصر داع أعجمى هو محمد بن إسماعيل الدرزى وأظهر الغلو فى الحاكم وتبعه خلق كثير وصارت له مجالس يتحدث فيها فقتله الأتراك ، فقتل الحاكم أكثرهم وأجلى باقيهم ، وظهر بعده آخر يدعى حمزه وتلقب بالهادى ودعا إلى مقالة الدرزى وإستمال بعض الدعاة وكثر الدرزيه بمصر فقام الناس عليهم وقتلوا سبعة منهم فقتل الحاكم سبعين » (٤)

ويقول النويرى عن الأخرم : (إنه كان يرى حلول الإله فى الحاكم ويدعو إلى ذلك ويتكلم فى إبطال النبوة فاستدعاه الحاكم وخلع عليه خلعه سنية وحمله على فرس مسرجه وأركبه فى موكبه فى ثانى رمضان سنة ٤٠٩ ﻫ

---

(١) نهاية الأرب حـ ٢٦ ورقة ٥٩ مخطوط .

(٢) الدرة المضية فى أخبار الدولة الفاطمية حـ ٤ ٢٩

(٣) النجوم الزاهرة جـ ٤ ص ١٨٤

(٤) عقد الجمان : القسم الرابع حـ ١٩ ورقه ٦٦٣ - ٦٦٤

بينما هو يسير فى بعض الأيام تقدم إليه رجل كرخي فألقاه عن فرسه ووالى الضرب عليه حتى قتله وأمسك الكرخي فأمر الحاكم بقتله، وذكر ابن العميد أن الدرزى وقد سنة ٤٠٨ هـ إلى مصر ودعا إلى ألوهية الحاكم فلم ينكر عليه ذلك بل أحسن إليه وشكره فأنكر الناس هذا وعملوا على قتله، ثم ظهر بعدم حمزه ونزل بمسجد تبر[١] وكان الحاكم يسأله عما حصل من أهل دعوته ومن إستجاب لمقالتهم[٢]. وهذه الأقوال تدل على أن الحاكم كان يرحب بالدعوة الجديدة، ويعطف على أصحابها غير أننا يجب أن نضع فى الإعتبار أولا أنها من مؤرخين سنيين ومسحيين ينسبون إلى الحاكم إدعاء الألوهية ومن ثم فلا مناص من أن ينسبوا إليه تأييد هذا المذهب.

وقد ذهب بعض المؤرخين المعاصرين مذهب هؤلاء فى أن الحاكم كان يناصر هذه الدعوة ويشجعها فى مصر أولا وفى الشام ثانيا لأن ذلك يتفق مع ميوله كما قالوا وأنه إدعى الألوهية وإن لم يصرح بذلك إلا أنه كان يوافق على آراء دعاه المذهب كحمزه والدرزى[٣]

ويستدلون على ذلك بأنه إتخذله جواسيس يندسون بين الناس فى الطرقات والدروز ويقدمون له تقارير بما يحدث فيها حتى يفاجىء الناس بذلك ويظهر

---

(١) مسجد تبر: كان يقع خارج القاهرة الفاطمية مما يلى الخندق الذى حفره الفاطميون حولها من الناحية البحرية وكان العامه يسمونه مسجد تبن وكان موقعه بالقرب من المطرية الآن. وقد ذكر القضاعى أنه فى تلى رأس ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على ابن أبى طالب وسمى بذلك نسبه إلى أحد الأمراء فى عهد كافور الأخشيدى وكان يسمى (تبر) وكان قد حارب جوهر الصقلى عند فتحه لمصر بجماعة من الجند الأخشيدية (المقريزى الخطاط جـ٢ ص ٤١٣)

(٢) تاريخ المسلمين ص ٦٠٤

(٣) د. حسن إبرهيم: تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٤٢، ٢٥٨

لهم علم الغيب ونحن نرى أن إتخاذه للجواسيس والعيون لا يدل على ذلك بحال من الأحوال ، وإنما كان وسيلة سياسية لإحكام قبضته وسيطرته على الدولة والمجتمع وهى وسيله لايزال يتبعها الملوك والرؤساء حتى زماننا الحاضر فهل يقول عنهم إنهم يعرفون الغيب ؟

كما يقولون إنه غضب مما حدث من أهل مصر الذين أظهروا إستياءهم من تلك الدعوة الجديدة وحاربوا أصحابها فأخذ يدبر الخطط للإنتقام منهم فأرسل الجند السودانيين إلى الفسطاط لمهاجمتها ونهبها [1]

كما يعتمد هؤلاء المؤرخين فى دعواهم على مسايرة الحاكم لأصحاب هذه الدعوة وخلوته بهم وأنه بعد قتل حمزة الزوزنى غضب وأمر بإحراق الفساط

ونقول : إن مقتل الزوزنى كان بعد دخوله على القاضى السنى ابن أبى العوام فى جامع عمرو وإنتهاكه حرمة المسجد ومجادلته له حتى أثار حنق الحاضرين من أهل السنة فقتلوه مع أصحابه . ولو أن الحاكم أراد أن ينتقم له لكان أول من فعل به ذلك القاضى نفسه خاصة وأن الحاكم لم يكن يخشى أحدا من ذوى السلطان والنفوذ . بل نرى على العكس من الحاكم يقطع هذا القاضى ضيعة (تلبانه) ويكتب له سجلا بها ويسمح له بنقل دواوين الحكم إلى جامع عمرو وكان الحاكم أول من فعل ذلك حيث كانت بداد القاضى [2] أما مسايرته لأصحاب هذه الدعوة وخلوة بهم فليس ذلك دليلا على موافقته لهم على مذهبهم وبما كان يبغى من وراء ذلك إصطناعهم وإتخاذهم وسيلة لتوطيد سلطانه ونفوذه .

ثم إن تحريف الفسطاط ونهبها له سبب آخر خلاف ذلك وهو أن أهلها كانوا متذمرين من السياسة المتشددة التى إتخذها الحاكم لإحكام قبضته على

---

(١) د . جمال الدين سرور : مصر فى عصر الدولة الفاطمية ص ٦٨

(٢) ابن حجر العسقلانى : رفع الاصر عن قضاة مصر ص ١٠٥

البلاد فكانوا يدسون له الرقاع المختومة بالدعاء عليه والسب له ولأسلافه والوقوع فيه وفى حرمه حتى أنهم صنعوا تمثالا لامرأة من الورق بخفيه وإزار وجعلوا فى يدها رقعة فيها سب للحاكم فلما مر به فى طريقه ورأى ذلك غضب وأمر العبيد السود والروم والمغاربة وجميع العسكر بنهب (الفسطاط) وحرقها فقاتلهم أهلها ثلاثة أيام وناصرهم الأتراك حتى اضطر الحاكم إلى إصدار أمره إليهم بالتفرق ولزوم السكينة والهدوء وأصدر أمانا لأهلها[1].

ويعترف أحد المؤرخين المسيحيين وهو ابن الراهب المتوفى بعد سنة ٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م بذلك فيقول : « واشتد ظلمه للرعية وعسف أهل الذمة فدسوا له الرقاع المختومة فيها السب له ولأسلافه وعملوا تمثالا لامرأة من ورق . . . الخ »[2] .

ومن الواضح أن الحاكم - إن صح أنه كان يميل إلى هذا المذهب ويعطف على أصحابه - قد أراد أن يستخدمه - من وجهة نظره - كوسيلة لتثبيت سلطانه وتوطيد مركزه فهو لم يتبعه أو يعتنقه وإنما استفاد بين ظهوره فاستخدمه بدليل مايقوله ابن تغرى بردى « وكان قصد الحاكم الانقياد إلى الدرزى المذكور فيطيعونه »[3] .

ونحن لا نزال نرى البعض من ذوى السلطان والملك والرئاسة يستعين بالمذاهب وأصحابها - أيا كانت دينية أم فكرية الخ - لبسط سلطانه وتوطيد نفوذه ، ثم إن هذا المذهب الدرزى كان إمتدادا لموجة فكرية ووليدا لفلسفة باطنية سادت فى القرن الرابع الهجرى وهى الفلسفة الاسماعيلية الشيعية — وإن كان قد اشتط عنها وخرج على نطاقها — وأراد الحاكم استماله

(١) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٨١ - ١٨٢ .
(٢) تاريخ ابن الراهب ص ٨٢ .
(٣) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٨٤ .

كوسيلة جانبية لتوسيع سلطان الفاطميين وتوطيد أركان دولتهم ولكن هذا المذهب لتطرفه لم يملك من الطاقة الاجتماعية ما يضمن له الانتشار حين سلك إلى السياسة طريقا دينيا معقدا[١] .

ويبدو أنه كان لما أظهره الحاكم فى أواخر عهده من ميل إلى إحاطة شخصه بهالة من العظمة والتقديس ـ رغبة منه فى جعل رعاياه طوع أمره ـ أثر فى موقفه هذا من ذلك المذهب ودعاته حيث رأى فى دعوتهم ما يساعده فى تحقيق أمرين :

أولهما : طاعة الرعية له وتوطيد الأمور فى دولته المترامية .

وثانيهما : تحقيق ما يعتقده الاسماعيلية فى عقيدة المهدى المنتظر[٢] .

---

(١) عبد الله النجار : مذهب الدروز ص ١٦ ، ٢٨ .

(٢) د . جمال سرور : مصر فى عصر الدولة الفاطمية ص ٦٩ .

التصوف فى مصر فى العصر الفاطمى

كان أول ظهور للصوفية بمصر فى أواخر القرن الثانى الهجرى (حوالى سنة ٢٠٠ هـ) حيث ظهرت فى الاسكندرية طائفة عرفت باسم (الصوفية) كانت تدعو إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتعارض السلطان وترأس عليها رجل يدعى أبو عبد الرحمن الصوفى[1] .

ثم مالبثت أن ظهرت جماعة صوفية أخرى فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى ولاية عيسى بن المنكدر على قضاء مصر (٢١٢ – ٢١٤ هـ) – (٨٢٧ – ٨٢٩ م) .

وقد حاولت هذه الجماعة جعله زعيما لها ونجحت فى ذلك حيث يذكر الكندى : « أن عيسى بن المنكدر كانت له طائفة قد أحاطت به يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فلما ولى القضاء كانت تأتيه وهو فى مجلس حكمه فتقول له : أيها القاضى ذهب الإسلام فعل كيت وكيت فيترك مجلس الحكم ويمضى معهم فإذا لامه أحد قال : لا بد لى من القيام بحق الله[2] .

وهذه الجماعات الصوفية الأولى لم يكن لها آراء خاصة فى التصوف كما يبدو ، بل كانت تدعو للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتتدخل لمنع مايخالف الشرع فقط .

ولكن فى أوائل القرن الثالث الهجرى ظهر أحد المتصوفة المصريين له آراء خاصة لم تعهد من قبل عند صوفية مصر وهو ذو النون الأخميمى الناسك

---

(١) الكندى : الولاة والقضاة ص ١٦٢ ، المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ٢٢ ط دار التحرير .

(٢) ابن حجر العسقلانى : رفع الإصر ورقة ٢٤١ مخطوط .

« الذى فتح عليه بطريق الولاية وكانت له كرامات . وتوفى سنة ٢٤٥ هـ ٨٥٩ م [١] .

وقد اتجه نحو منهج صوفى جديد على المجتمع المصرى أساسه الحب الإلهى فتبعه البعض ولكنه رمى بالزندقة ورفع أمره إلى والى مصر فاضطر إلى الرحيل من مصر إلى الحجاز واليمن والمغرب ثم عاد إلى مصر مرة أخرى ولكنه لقى عنتا كبيرا من الفقهاء بسبب موقفه من مسألة خلق القرآن فقد كان يعارض ذلك ، وكان قاضى مصر محمد بن الليث شديد الوطأة على كل من لم يقل بخلق القرآن فأمر بإرساله إلى بغداد حيث حبس فى سجن المطبق .

وقد كان ذو النون من أوائل من استعملوا اصطلاح (الحب الإلهى) وتوسع فى معناه وفسره تفسيرا لا يزال أساسا من أسس الصوفية ، كما تكلم فى الأحوال والمقامات والولاية وغيرها من مصطلحات الصوفية [٢] .

وكان زعيم مذهب الاتصال . ويعده بعض الصوفية من أقطابهم الأوائل حيث أدخل إلى عقيدتهم الفكرة القائلة : بأن معرفة الله تعالى لا يتوصل إليها إلا بواسطة الوجد [٣]

ورغم ذلك فإن آراءه لم تنتشر فى مصر وتعم بل عاد صوفيتها إلى مبدأهم الأول وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقط .

وربما كان ذلك راجعا إلى معارضة الفقهاء الشديدة لآرائه الجديدة على المجتمع واضطهادهم لأنصاره واتهامهم بالزندقة . ولذلك ظلت الصوفية بمصر

(١) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٤٢ ، الزوزنى : تاريخ الحكماء ص ١٨٥ .

(٢) د . محمد كامل حسين : الحياة الفكرية والأدبية بمصر ص ٧٥، ٧٦ .

(٣) فيليب حتى : تاريخ العرب حـ ٢ ص ٥٢٤ ، دائرة المعارف الإسلامية حـ ٩ ص ٤٠٩ — ٤٣٠ .

القرون الأربعة الأولى للهجرة لونا من ألوان الورع والزهد والتبتل والانقطاع للعبادة أما فكرة التصوف الفلسفى فلم تعرف بشكل واضح ومميز قبل العصر الفاطمى[1] .

ولقد استمر تيار الصوفية بمصر فى العصر الفاطمى وظلت الحركة الصوفية قائمة . ولكنها كانت كما يبدو - فاترة فى أوائل هذا العصر . شديدة جادة فى آخره على يد (ابن الكيزانى) مؤسس الطريقة الكيزانية[2] ،

وربما كان السبب فى ذلك راجعا إلى أن الفاطميين قد عملوا على نشر مذهبهم الشيعى فى مصر بشتى الطرق وبذلوا الجهد الكبير فى سبيل أضعاف المذاهب الأخرى السنية ولذلك اختفى أهل الفقه والتصوف السنى من مصر أو توارووا طول القرن الخامس الهجرى على حين ظهروا فى بلاد المغرب والأندلس والعراق وفارس ،

أما القرن السادس فقد تغير الوضع حيث أخذت الدولة الفاطمية تضعف من الناحيتين السياسية والدينية ، وحلت بمصر كثير من الأوبئة والمجاعات والغلاء ، ووجد المصريون أن الفاطميين لا يستطيعون درء ذلك على خلاف ما كان يدعيه بعض دعاتهم من أن أئمتهم لهم قوة غير محدودة ، ومن ثم فقد أيقنوا أنهم بشر عاجزون مثلهم فراحوا يبحثون من طرق أخرى غير التشيع فكان أن اتجهوا إلى التصوف أو بالأحرى ظهر بينهم من يدعو إلى التصوف بتصفية القلوب وتطهير النفوس عسى الله أن يكف عنهم البلاء[3] ،

---

(١) د . محمد كامل حسين : الحياة الفكرية والأدبية بمصر ص ٧٧ .

(٢) د . صلاح الدين عبد العال : مدارس الشعر فى العصر الفاطمى ص ٢٥ .

(٣) د . على صافى حسين : ابن الكيزانى ص ١٧ - ٢٠ دار المعارف بمصر .

وهناك اسباب أخرى من الممكن إضافتها إلى ذلك السبب ومنها : أن انتساب الفاطميين لآل البيت كان سببا فى شغل المصريين عن التصوف ، وربما كان مذهبهم الاسماعيلى بفلسفته الباطنية سببا فى انصراف البعض إليه وترك التصوف خاصة وأنه مذهب باطنى قريب من التصوف فى بعض الأمور ، فربما وجد المصريون فيه غناء عن المذهب الصوفى ، أو وجدوا مشابهة بينهما حيث اتفقا على تقسيم المعرفة إلى ظاهر وباطن[١] .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع القول : بأن التصوف كان يسير إلى جانب التشيع فى مصر فى العصر الفاطمى . فالصوفية فى ذلك الوقت كانوا فى أغلبهم من الدعاه الفاطميين الذين يبشرون مذهبهم ويدعون إليه . فقد استغلوا استعداد المصريين لتقبل مبادىء الصوفية وراحوا يبثون فيه خلالها دعواهم : فكانوا يظهرون الورع والزهد والتقشف لجذب من لم يعتنق الدعوه الفاطمية الشيعية ، ويأمرون العامة بالتمسك بالعبادة العملية التى تعرف بعلم الظاهر ، وينشرون بين الخاصة علم الباطن (التأويل) . وهنا اقتربت الصوفية من الدعوه الاسماعيلية الشيعية وليس أدل على ذلك من أن هناك كثيرا من المصطلحات الشيعية قد انعكست فى التصوف حتى أصبحت جزءاً من قاموسه مثل : الأقطاب والأوتاد والأبدال[٢] .

ولقد كان الدعاة الفاطميون يختارون ممن عرف بالزهد والتقوى ويظهرون بمظهر المتصوفة فكان من الصعب على الناس التفريق بينهم وبين الصوفيين ،

---

(١) د . حسين الهمدانى وآخر : الصليحيون والحركة الفاطمية ص ٢٤٤

(٢) د . مصطفى غالب : أعلام الإسماعيلية ص ١٧٨ دار اليقظة بيروت سنة ١٩٦٤ م .

د . محمد سيد أحمد : الشخصية المصرية فى الأدبين الفاطمى والأيوبى ص ٢٢٥ .

ولأن الناس شغلوا أيضا بالحديث عن الدعوة الفاطمية ومبادئها أيضا [1] .

وعلى أية حال فقد ظلت الحركة الصوفية سائرة فى العصر الفاطمى لم تتوقف رغم كثرة الترف واللهو فى ذلك العصر .

ولأول مرة فى هذا العصر نرى أن الصوفية قد اتخذوا لهم ملابس مرقعة، ونسمع عن اهتمام بعض الخلفاء الفاطميين بهم وإنشاء المصاطب لهم وهى أشبه بالتكايا أو الخوانق (الخانقاوات) .

فى عهد الخليفة الآمر بأحكام الله « جدد قصر القرافة وعمل تحته مصطبة للصوفية وكان يجلس فى الطاق بأعلى القصر لمشاهدتهم وهم يرقصون والمجامر والألوية موضوعة بين أيديهم ، والشموع الكبيرة تضىء حولهم ، وقد بسط تحتهم حصر من فوقها بسط وسدت لهم الأسمطة التى عليها من الأطعمة والحلوى أصنافا مصنفة ، وقد أمر الآمر بإحضار خزائن الكسوات ففرق على الحاضرين وفقراء القرافة ونثر عليهم من الطاق ألفى دينار [2] .

كما نسمع فى هذا العصر عن جماعات من الصوفية كانت لهم رزاق ورواتب من الخلفاء فالخليفة الحاكم بأمر الله « كان له صوفية يرقصون بين يديه ولهم عليه جار مستمر » [3] .

ومن هذا يتضح لنا قيام الصوفية فى العصر الفاطمى بالرقص المقدس الذى يسميه المتصوفة (بالتصوف العملى) ونسميه نحن (حلقات الذكر) .

ثم زاد الغناء إلى جانب الرقص فى القرن الخامس وكان من عادة النساء

---

(١) المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ٣٧٩ .

(٢) ابن سعيد المغربى : النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة ص ٥٩ .

(٣) د . محمد كامل حسين : أدب مصر الفاطمية ص ٣٠٠ . ويعيب بعض العلماء على الصوفية هذا فقد سئل أحد العلماء عن المتصوفة فقال : أكلة =

أن يشاهدن ذلك من فوق الأسطح كما هو الآن فى بعض الموالد التى تقام فى ريف مصر ولا ندرى متى أدخل الصوفية الرقص بمصر ؟ فلم تمدنا المصادر بشىء عن ذلك ويرى القنائى : أن الصوفية قد أخذت جواز الرقص - عندما يجدون من لذة الوجد فى مجالس الذكر أو السماع - عن أهل الحبشة . فعندما قدم جعفر بن أبى طالب على الرسول صلى الله عليه وسلم من الحبشة سنة ٦٢٨/٨٧م وكان الرسول قد فتح خيبر عانقه وقال : ما أدرى بأيهما أفرح بقدوم جعفر أم بفتح خيبر ، فسر جعفر بذلك وصار يحجل حول الرسول فقال له ما هذا وقال : شىء رأيت الحبش يفعلونه لملوكهم فأقره ولم ينكره[١] بينما يرى فيليب حتى : أن حلقات الذكر مأخوذة من أصل مسيحى[٢] .

كما أننا نسمع فى العصر الفاطمى عن تصوف بعض الخلفاء كالحاكم بأمر الله الذى تزهد ولبس الصوف ، سبع سنين وترك ما كان عليه آباؤه من مظاهر الترف ، ونادى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والصلاة فى أوقاتها[٣] .

ولا يستبعد أن يكون الفاطميون - إمعانا منهم فى نشر مذهبهم الشيعى وتثبيت دعائمه - قد حاولوا استخدام الصوفية لذلك فأنشأوا لهم المصاطب - التى هى بمثابة أماكن لهم - وأجروا عليهم الرواتب والأرزاق والأطعمة

= رقصة (الإبشيهى : المستظرف فى كل فن مستظرف ص ١٠٠) كما عاب بعض الشعراء عليهم ذلك فهذا أبو العلاء المعرى (ت ٤٤٩ هـ) يقول :

أرى جيل التصوف شر جيل	فقل لهمو وأهون بالحلول
أقال الله حين عبـــدتموه	كلوا أكل البهائم وارقصوا لى

(معجم الأدباء جـ ١ ص ١٨٥) .

(١) القنائى : الجواهر الحسان فى تاريخ الحبشان ص ٩٢ .

(٢) فيليب حتى وآخرون : تاريخ العرب ص ٥٢٢ .

(٣) ابن ظافر الأزدى : أخبار الدول المنقطعة ورقة ٥٩ مخطوط ، ابن سعيد المغربى : النجوم الزاهرة ص ٦١

والكساوى وغير ذلك[١] .

كما أنهم من ناحية أخرى قد بالغوا فى الاحتفال بالأعياد والمناسبات العربية التى كان فيها ولا شك مجال كبير للصوفية .

هذا وقد كان الصوفية - فيما يبدو - يتخذون من القرافة مقرا لهم .

وقد وصفها تميم من المعز لدين الله الفاطمى قائلا :

إذا كنت مصطفيا مربعا　　　فخص القرافة بالاصطفاء
منازل معمورة بالعفاف　　　ومخصوصة بالتقى والبهاء[٢]

ويرى د . محمد كامل حسين أن الصوفية فى العصر الفاطمى قد تفرقت إلى طرق مختلفة لكل طريقة شيخ يرجع إليه ولكنه لم يوضح لنا ذلك[٣] .

وإذا صح هذا - حيث لم تمدنا المصادر بشىء واضح عنه - تكون الحركة الصوفية قد تطورت فى العصر الفاطمى تطورا بالغا .

ومع ذلك فلم تمدنا المصادر بشىء عن هذا التطور ولذلك لا نستطيع تحديد الطرق الصوفية فى هذا العصر واتجاهاتها وآرائها وفلسفتها فيما عدا الطريقة الكيزانية .

---

(١) د . عبدالمنعم ماجد : تاريخ الحضارة الإسلامية ص ١٨٦

(٢) ديوان الأمير تميم ص ١٤٧ تحقيق الأعظمى . القرافة : اسم مقبرة بالفسطاط من مصر مشهورة وهى قرافتان كبرى وصغرى وكانت فى أول الأمر خطتين لقبيلة يمنية من بنى المعافر بن يعفر تعرف ببنى قرافة سكنوها أولا ثم صارت مقبرة بعد أن هجروها ولا يزال اسم القرافة اليوم يطلق على المقبرة فى مصر . (انظر ياقوت الحموى : المشترك وضعا والمفترق صقعا ص ٣٤١ ، ومن خلكان وفيات الأعيان جـ ٨ ص ٨ جـ ٨) .

(٣) د . محمد كامل حسين : الحياة الفكرية والأدبية بمصر ص ٧٨ .

الطائفة الكيزانية

تنسب هذه الطائفة الصوفية إلى ابن الكيزانى وهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن ثابت بن فرج الأنصارى المصرى الفقيه الشافعى الواعظ(١).

وكان أهم شاعر صوفى ظهر بعصر قبل ابن الفارض وكان من الملازمين للعبادة بالقرافة وجبل المقطم(٢).

وقد وصفه صاحب الخريدة بأنه « فقيه واعظ مذكر حسن العبارة مليح الإشارة ، لكلامه رقة وطلاوة ، ولنظمه عذوبة وحلاوة ، عالم بالأصول والفروع والمعقول والمشروع .

مشهود له بألسنة القبول ، مشهور بالتحقيق فى علم الأصول ، ذو رواية ودراية بعلم الحديث . إلا أنه ابتدع مقالة ضل بها اعتقاده حيث ادعى أن أفعال العباد قديمة واعتقد أن التنزيه فى التشبيه .

---

(١) الكيزانى : نسبة إلى أحد أجداده الذى كان يعمل بصناعة الكيزان (وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٨٦) .

وقد ذكر ابن خلكان والزركلى أنه توفى سنة ٥٦٢ هـ (انظر وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٨٦ ، وقاموس الأعلام جـ ٦ ص ١٨٦) وذكر السخاوى الحنفى نسبه هكذا : شمس الدين أبو عبد الله محمدبن أبى الفرج بن إبراهيم بن ثابت (انظر تحفة الأحباب ص ٢٨٥) .

(٢) اختلف فى سبب تسمية المقطم بهذا الاسم فقيل سمى باسم مقطم الكاهن وكان يقيم فيه مشتغلا بالكيمياء وقيل سمى باسم المقطم بن مصر ابن بيصر بن حام بن نوح وكان صالحا انفرد فيه للعبادة وقيل : إنه مأخوذ من القطم وهو القطع لكونه منقطعا خاليا من الشجر والنبات (انظر صبح الأعشى جـ ٣ ص ٣١٠) .

وذكر أن الطائفة الكيزانية بمصر على هذه البدعة مقيمة وأن أكثرهم بحوف مصر وأن له ديوان شعر يتهافت الناس على تحصيله وتعظيمه وأنه توفى بمصر سنة ٥٦٠ هـ / ١١٦٤ م ودفن عند قبر الإمام الشافعى(١) .

وذكر ابن الجوزى : أنه قال بقدم الأفعال وأن بينه وبين جماعة من المصريين خلاف(٢) .

وذكر ذلك ابن تغرى بردى أيضا وزاد أنه لما مات دفن عند قبر الشافعى بالقرافة الصغرى واستمر هناك حتى نبش قبره الشيخ نجم الدين الخبوشانى المتوفى سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩٠ م(٣) .

فى أيام صلاح الدين الأيوبى وأخرجه فدفن فى مكان آخر بالقرافة ، ولما أراد نبشه قال : لا يتفق مجاورة زنديق إلى صديق - يقصد بالزنديق ابن الكيزانى وبالصديق الإمام الشافعى - وقد علق ابن تغرى بردى على هذا قائلا « وللكيزانى كلام فى علم الطريق ولسان حلو فى الوعظ وكان للناس فيه محبة ، ولكلامه تأثير فى القلوب . ولا يلتفت إلى قول الخبوشانى فيه لأنهما أهل عصر واحد وتهور الخبوشانى معروف »(٤) .

وذكر الزركلى أيضا أنه كان يقول بأن أفعال العباد قديمة(٥) .

---

(١) العماد الأصفهانى : خريدة القصر جـ ٢ ص ١٨ .

(٢) مرآة الزمان جـ ٨ ص ٤٥٤ .

(٣) النجوم الزاهرة جـ ٥ ص ٣٦٧ انظر ترجمة الخبوشانى فى وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٧٤ رقم ٥٦٩ وينسب إلى خبوشان وهى بلدة بنواحى نيسابور .

(٤) النجوم الزاهرة جـ ٥ ص ٣٦٨ .

(٥) الزركلى : قاموس الأعلام جـ ٦ ص ١٨٦ .

ومن هذه الأقوال يظهر أن ابن الكيزانى كان يقول بقدم أفعال العباد ويؤمن بالتشبيه والتجسيم وأن أتباعه كانوا يعتقدون مثل ذلك أيضا .

وفى اعتقادنا أن ابن الكيزانى لم يقل بهذه الآراء حيث حاول الفاطميون أن يدخلوه فى مذهبهم الشيعى فأبى وأصر على التمسك بمذهب أهل السنة والجماعة كما ذكر الذهبي[1] وشىء آخر وهو أنه لم ترد فى أشعاره أقوال تفيد ذلك أو آراء تخالف مذهب أهل السنة والجماعة ، ومما يؤكد أنه كان أحد أعلام أهل السنة ماذكر السبكى من أنه أخذ الحديث عن بعض مشايخ أهل السنة مثل أبى الحسن على بن الحسين بن عمر الموصلى الفراء .

وأبى على الحسن بن محمد الجيلى وروى عنه جماعات منهم[2] .

ويؤيد هذا أيضا ماروى من أن صلاح الدين السنى الشافعى لقيه بمصر قبل توليه عليها واستكتبه جزءا من أشعاره ولو كان فى شعره مظهر من مظاهر الخروج أو الزندقة ما أخذ منه شيئا على الأقل[3] ، ثم إن مايذكره السخاوى الحنفى من سيرته وأفعاله يدل على مدى خشيته وتقواه وينفى هذا تماما حيث يقول : « وقد منع ـ الكيزانى ـ فى زمانه القراء من القراءة فى الأسواق ، ومنع معلمى المكاتب من مسح الألواح إلا فى الآنية الجديدة ، وأن يجمع ذلك ويطرح فى البحر » . فإنسان يخشى على القرآن كل هذه الخشية لا يمكن بحال أن يكون زنديقا .

وذكر السخاوى عنه أيضا : أنه كان عظيم الشأن كثير الإيثار يأكل من كسبه ويتصدق بالباقى وكان يأتيه الطالب ليقرأ عليه فيطعمه ويكسوه

---

(١) الذهبي : تاريخ الإسلام جـ ٢٤ ورقة ٢١٣ مخطوط .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ٦٥ .

(٣) القفطى : المحمدون من الشعراء ص ١١٧ تحقيق حسن معمرى ، نشر دار اليمامة بالسعودية سنة ١٩٧٠ م .

ويعطيه العمامة ويخيط له نعله بيديه إن كان ممزقا : وأنه جاءه رسول الخليفة يوما بألف دينار فلم يقبلها فقال له : إن لم تقبلها فتصدق بها على أصحابكم فقال: ماهم محتاجون فإننى فى كل يوم أعمل بثلاثة دراهم ونصف فآكل بنصف وأنفق عليهم الباقى(١) .

وذكر صاحب مرآة الزمان عنه أنه كان زاهدا عابدا قنوعا من الدنيا باليسير ، وله شعر جيد وديوان مشهور وقف عليه فى مصر فرآه مليح العبارة صحيح الإشارة فيه رقة وحلاوة وعليه عذوبة ومنه قوله :

اصرفوا عنى طبيبى ودعونى وحبيبى
عللوا قلبى بذكرا ه فقد زاد لهيبى

ومنه أيضاً قوله :

يامن يتيه على الزمان بحسنه أعطف على الصب المشوق التائه
أضحى يخاف على احتراق فؤاده أسفا لأنك منه فى سودائه(٢)

ويتضح من دراسة شعر ابن الكيزانى أنه جرى مجرى أصحاب مذهب الحب الإلهى فى التمثيل والتشبيه بأشعارهم عن حالة القرب وتمام الوصل مع الله عز وجل ولكن يبدو أن رغبته فى الوعظ والإرشاد كانت تؤثر على أسلوبه فى شعره الصوفى فهو لا يستخدم الزخرف شعره كما ذهب ابن الفارض من بعده ، بل يمزج بين طابع الزهد والحكم والمواعظ من ناحية وبين طابع الغزل المعبر عن الحب الإلهى من ناحية أخرى كما كان هذا طابع الشعر الصوفى فى هذا العصر إذ لا نستطيع التمييز بوضوح بين شعر الزهاد وشعر المتصوفة لأن الزهد هو أول درجات التصوف(٣) .

وشعر ابن الكيزانى فى الغزل يتسم بطابع وجدانى روحى ليست فيه

---

(١) السخاوى الحنفى : تحفة الأحباب ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .
(٢) ابن الجوزى : مرآة الزمان جـ ٨ ص ٢٥٤ .
(٣) د . على صافى حسين : الأدب الصوفى بمصر ص ٢٠٧ .

مادية ولا حسية كما نرى فى غزليات ابن الفارض. ونعتقد أنه أراد به إلى معانى دينية غير معانى الغزل الحقيقى فهو أشبه ما يكون بغزل المتصوفة. وهو يتجه فى شعره اتجاه الزاهدين البكائين الذين يقوم زهدهم على الخوف والرجاء والبكاء فهو يقول :

ربكما عرجـــا ساعـــة فنوح على الطلل الدارس
فنفيض الدموع على رسمه نترجم عن حرقة البائس[١]

فى شعره إذن اتجاه إلى مبدأ الحب الإلهى وهو لون انفرد به دون سائر شعراء عصره وحتى شعراء الفاطميين المتصوفين لم يعرفوه، وربما كان هذا هو سر إعجاب البعض به واتباعهم له[٢] .

هذا وقد استمرت فرقته من بعده فى العصر الأيوبى وقد انشغل كثير من الناس بها وأقبلوا عليها . ولا شك أن ظهور هذه الفرقة فى أواخر العصر الفاطمى واشتهارها كان راجعا فى المقام الأول إلى الضعف الذى طرأ على الدعوة الفاطمية فى أواخر عهد الدولة وانصراف الكثيرين عنها حيث لم يعدلها ولا لدعاتها ذلك السلطان والنفوذ والقوة السابقة فانصرف الناس إلى الجانب الذى يغذى ويشبع عاطفتهم الدينية وخاصة بعد أن أخذ الأيوبيون فى محاربة المذهب الفاطمى الشيعى وإعادة المذهب السنى .فكان من أهم الوسائل التى استخدموها فى هذا الميدان إنشاء ورعاية الفرق الصوفية المرتكزة على المذهب السنى وبناء الربط والزوايا والتكايا والخوانق لها .

واستمر الحال على ذلك حتى ظهر عصر فى القرن السابع الهجرى أقطاب من الصوفية لم يجتمع مثلهم قط بمصر فى قرن واحد[٣] .

---

(١) د على صافى حسين : ابن الكيزانى ص ٦٩ .
(٢) وصلاح الدين عبد العال : مدارس الشعر فى العصر الفاطمى ص ٦٠٤
(٣) د محمد كامل حسين : دراسات فى الشعر فى عصر الأيوبيين ص ٦٣ .

وقد كان للفرقة الكيزانية ولا شك أثر فى الفرق الصوفية التى ظهرت بمصر فى العصر الأيوبى بعد زوال الدولة الفاطمية . فقد كان الناس يتداولون شعر رائدها ابن الكيزانى ويتهافتون عليه ، ولا شك أنه كان لذلك أثره القوى وشعراء الصوفية فى العصر الأيوبى[1] .

أثر التصوف فى مصر فى العصر الفاطمى :

بالرغم من أن طابع الترف واللهو كان هو الطابع الذى طغى لونه على الحياة الاجتماعية فى العصر الفاطمى ـ حتى خيل للكثيرين أن مصر لم تعرف إلا هذا اللون فقط من الحياة فى ذلك العصر ـ إلا أنه كان هناك بالضرورة لون آخر مختلف تماما وهو طابع الجد والزهد والتقشف، وقد اضطرت طبيعة مصر المصريين منذ أقدم العصور إلى الاهتمام بأمور الآخرة إلى جانب اهتمامهم بأمور الدنيا ، فهم منذ فجر التاريخ يعيشون لونين متناقضين أشد التناقض من ألوان الحياة ، فهم أحيانا كثيرة يلهون ويلعبون ، وحين يملون ذلك يزهدون ويفكرون فى أخراهم ويظهرون تمسكهم بأمور الدين .

وبذلك يصفهم ابن بطوطة فيقول :

« وأهل مصر ذو طرب وسرور ولهو »[2] .

وهذه هى الطبيعة التى كان عليها الشعب المصرى ، فهو شعب يميل إلى التدين ، ولكنه فى الوقت نفسه يهوى الحياة الدنيا ويود الأخذ بالنصيب الكافى منها ، ومع ذلك يفكر فى الآخرة ، فهو فى ذلك متناقض مضطرب من مطالب الروح ومتاع الجسد ، ولعل هـــذا لا يزال ماثلا فى حياته إلى اليوم .

---

(١) د . محمد كامل حسين : أدب مصر الفاطمية ص ٢٨٥ .

(٢) رحلة ابن بطوطة : جزءان فى مجلد ، ١ ص ٢٠ ، المطبعة الأزهرية بمصر ١٩٢٨ م .

فللشعب المصرى فى كل عصوره لونين من ألوان الحياة : لون يميل إلى الزهد وآخر يميل إلى الترف واللهو . وإذا كان تيار الترف واللهو - الذى ساد فى العصر الفاطمى - قد جرف أغلب الناس فانساقوا إليه . فقد وجد هناك أناس قاوموه واستطاعوا النجاة من الغرق فيه واهتموا بآخرتهم فعاشوا حياة كلها زهد وتقشف وجد وعلم وتصوف وحاولوا الأخذ بيد غيرهم ونستطيع من خلال تصفحنا لكتب الطبقات والتراجم أن نترجم لبعض هؤلاء الزهاد والمتصوفة على قدر ما وصلنا عنهم . لنرى كيفية حياتهم :

ابن جابار الصوفى : وكان من أكابر الفقهاء ، ومن الزهاد المتصوفة ، كان يقول :

ليس الصوفى بصوفى حتى يتقن العلم ، ويقول : التصوف والجهل لا يجتمعان .

وكان كل من فى حلقته يفتى ويقرأ العلم حتى خادم باب زاويته إذا جاء أحد يفتوى ولم يكن موجودا أفتى فيها ، ولما مات تبعه العلماء والصوفيه وحملوه على أعناقهم ، وكن لجنازته يوم مشدود ، وتوفى سنة ٣٦٢ هـ / ٩٧٢ م[١] .

أبو عبد الله محمد التكرورى[٢] : وكان مصاحبا لابن جابار وكان فقيها فصيحا زاهدا ، عاصر أيام الأخشيد وعاش فى العصر الفاطمى كذلك . أرسل إليه كافور بمائة دينار مع رسول له فرفض أخذها وأظهر الجنون ، فقال له الرسول : أترسلنى إلى رجل مجنون ، فقال له ماهو بمجنون وإنما هو رجل

---

(١) السخاوى الحنفى : تحفة الأحباب وبغية الطلاب ص ٢

(٢) وهو من بلاد التكرور بالسودان ، وتنسب إليه بولاق التكرور (أو الدكرور حاليا) .

يقوم بالليل ويصوم بالنهار . ثم أخذ هذا الرسول وطاف به فى الليل على جماعة من الصالحين ثم أتى به إلى ابن جابار وطلبا التكروري عنده فلم يجداه وكان ملازما له باستمرار فخرجا للبحث عنه فوجداه قائما فى الصحراء وحده يصلى(١) .

ابن بابشاذ المصرى الجوهرى النحوى : صاحب التصانيف المشهورة فى النحو على مذهب البصريين وله مقدمة سماها المحتسب ، وكان يخدم فى ديوان الإنشاء بمصر ، زمن المستنصر ثم تزهد وترك الخدمة واستغنى بالله ولزم بيته للعبادة فكان ملطوفا به حتى مات ، وكان سبب تزهده كما يروى أنه شاهد سنورا أعمى فوق سطح جامع عمرو يرق إليه سنور آخر ويأتيه بالطعام فاعتبر بذلك وترك الخدمة وتزهد فى غرفة على سطح الجامع حتى مات مترديا من على سطحه سنة ٤٦٥ / ١٠٧٢ م(٢) .

أبو بكر بن أحمد بن سهل الرملى البابلسى : وكان عابدا صالحا زاهدا صادقا يكره الفاطميين كراهية شديدة قال : لو كان معى عشرة أسهم لرميت الروم بسهم ورميت بنى عبيد الفاطميين بتسعة ، فبلغ ذلك المعز فقتله سنة ٣٦٢ هـ / ٩٧٣ م

وقد عاصر كافور الأخشيدى وكان قد بعث إليه بمال فرده قائلا : قال الله تعالى : إياك نعبد وإياك نستعين ، فالاستعانة بالله تكفى فرد كافور

---

(١) السخاوى . تحفة الأحباب ص ٢٥٧

(٢) بابشاذ كلمة أعجمية معناها الفرح والسرور (شذرات الذهب حـ ٣ ص ٣٣٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان حـ ٣ ص ١٩٩ - ٢٠٠ م ، القاموس الإسلامى ، أحمد عطيه الله حـ ١ ص ٣٤١) وكان يتاجر فى الجواهر ، ولذلك سمى بالجوهرى (الأنبارى : نزهة الألباء ص ٣٦١) .

الرسول بالمال إليه ثانية وقال قل له قال الله تعالى : له ما فى السموات وما بينهما وما تحت الثرى ، ، فأين ذكر كافور هنا ؟ فقال أبو بكر : صدق الملك والمال لله كافور صوفى لا أنا ثم قبل المال(١) .

عبد الرحيم القنائى : وهو عبد الرحيم بن أحمد بن حجون القنائى الإمام صاحب المقام الشهير بقنا فى صعيد مصر ، وأصله من سبتة بالأندلس ، قدم إلى مصر وأقام بقنا إلى أن توفى فى التاسع من صفر سنه ٥٩٢ هـ / ١١٩٦ م ، وكان أحد الزهاد المشهورين والعباد المذكورين وكان مالكى المذهب وله بركات وكرامات ظهرت على أصحابه(٢) .

ابن الترجمان : محمد بن الحسين بن على الغزى شيخ الصوفية بديار مصر كما قال عنه السيوطى توفى بمصر فى جمادى الأولى سنة ٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م . عن خمس وتسعين سنة ودفن بقبر ذى النون(٣) .

القاضى الخلعى : وهو أبو الحسن على بن الحسين بن محمد الخلعى الشافعى ـ سمى بذلك لأنه كان يبيع الخلع لملوك مصر وأمرائها . ولى القضاء يوما واحدا واستعفى وانزوى بالقرافة حتى قيل له القرافى ، وكان يوصف بالتدين والعبادة وله كرامات وفضائل وكان لايبالى بحر أو برد وله تصانيف كثيرة فى الحديث سماها الخلعيات وتوفى فى ذى الحجة سنة ٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ م ودفن بالقرافة وكان قبره يعرف بقبر قاضى الإنس والجن(٤) :

---

(١) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة حـ ٤ ص١٠٦ ، السيوطى : حسن المحاضرة حـ ٢ ص ٢٩٥ .

(٢) السيوطى : نفس المرجع ، حـ ص٢٩٥ .

(٣) السيوطى : نفسه جـ ٢ ص ٢٩٥

(٤) شذرات الذهب : حـ ٤ ص ٣٩٨ ، وفيات الأعيان حـ ٣ ص ٧ - ٨ ، الأعلام حـ ٥ ص ٨٢ .

أبو بكر الطرطوشي : وهو محمد بن الوليد القرشي الفهري الأندلسي المالكي المعروف بابن أبي رندقة - رحل إلى الشرق سنة ٤٧٦هـ ودخل بغداد والبصرة وتفقه على الامام الشاشي المعروف بالمستظهري ، وسكن الشام مدة ودرس بها ، ثم رحل إلى مصر في زمن الأفضل بن بدر الجمالي . وقربه الأفضل فوعظه موعظة كبيرة حتى بكى وأنشد :

يا الذي طاعتـــه قربة وحقه مفترض واجب
إن الذي شرفت من أجله يزعم هـــذا أنه كاذب

وأشار إلى نصراني كان يجالس الأفضل من موضعه . وأنزل الأفضل أبا بكر في مسجد شقيق الملك بالقرب من الرصد فلما طال مقامه به ضجر وأمر خادمه بأن يجمع له المباح فجمع له ما أكله في ثلاثة أيام ، فلما كان عند صلاة المغرب قال : رميته الساعة فلما كان الغد ركب الأفضل فقتل وولي بعده المأمون بن البطائحي فأكرمه وجعل له خمسة دنانير في اليوم فاكتفى باثنين فقط وصنف له كتاب : (سراج الهدى) وله كتاب آخر يسمى (سراج الملوك) وربما يكونان كتابا واحدا . وكان إماما عالما زاهدا ، ورعا دينا متواضعا متقشفا متقللا من الدنيا راضيا منها باليسير كما قال ابن خلكان . وكان يقول : إذا عرض لك أمرا من أمر الدنيا وأمر الآخرة فبادر بأمر الأخرى يحصل لك أمر الدنيا والأخرى وكان كثيرا ما ينشد :

إن لله عبادا فطنا طلقوا الدنيا وخافوا الفتنا
فكروا فيها فلما علموا أنها ليست لحي وطنا
جعلوها لجة واتخذوا صالح الأعمال فيها سفنا

وقد توفي في ١٦ جمادى الأولى سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٥ م[1] .

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٩٣ - ٣٩٤ ، ابن العماد :

القاضي يغمور . وكان ورعا زاهدا شديدا في الحق قويا فيطاعة الله تولى القضاء في زمن العاضد آخر الخلفاء الفاطميين ، وكان معظما في الدولة حتى أنه كان إذا دخل عليه نزل عن سريره وكان نزيها عنيفا جاءه رجل بطبق فيه رطب قبل أن يلي القضاء فكافأه عليه ثم جاء بعد أن تولاه مختصما مع آخر فقال : إني لا أحكم بينكما فقيل له : ولم ذلك ، فقال : لأن أحدهما أهدى إلى طبعه رطب من سبع سنين[١] .

سهل بن محمد بن الحسن الصوفي : وفد على مصر من العراق ، وظل بها حتى توفى سنة ٤٤٤ هـ / ١٠٥٢ م وكان شاعرا على الطريقة الصوفية ومن أشعاره في الزهد :

إذا كنت في دار يهينك أهلها ولم تك محبوبا بها فتحول
وأيقن بأن الرزق يأتيك أينما
تكون ولو في قعر بيت مقفل[٢]

وكثيرون غير هؤلاء مثل أبو طالب بن غليون الحلبي الذي كان رواية للحديث ثقة محققا وصاحب كتب في القراءات ، وكان حافظا ضابطا لها ذا عفاف ونسك وفضل وتوفى بمصر في جمادي الأول سنة ٣٨٩ هـ / ٩٩٨ م . ومثل أبو القاسم الصامت أحد الصالحين الذين مات في رمضان ٤٣٧ هـ/١٠٤٥ م ودفن بالقرافة[٣] .

شذرات الذهب : جـ ٤ ص ٦٢ - ٦٣ ، د . جمال الشيال : أبو بكر الطرطوشي ، أما التراجم ، فقد ذكرت أنه صنف كتاب سراج الملوك فقط .

(١) السخاوي الحنفي : تحفة الأحباب ص ١٧٣ - ١٧٤

(٢) شذرات الذهب جـ ٣ ص ١٣١ .

(٣) ياقوت الحموي ، المشترك وضعا ص ٢٤١ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٨ ص ٨ .

ومثل عيسى بن يوسف المصرى الزاهد الذى مات بعد سنة ٣٢٧هـ/ ٩٨م[1] ومثل ابنة ابن بكار العابدة الزاهدة والتى توفيت فى خلافة الحافظ. (٤ ذى الحجة ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) وقد ناهزت المائة وحضر جنازتها عالم من الناس ودفنت فى سفح المقطم[2].

وإذا كان هناك الكثيرون ممن زهدوا تدينا فقد كان هناك البعض ممن زهدوا يأسا من غنى أو غيره مثل القاضى على بن النضر المعروف بالأديب الذى قدم من الصعيد إلى الفسطاط يلتمس من الأفضل غنى بمدحه فخاب أمله فعاد يحض على الزهد ويذم الضراعة وإراقة ماء الوجه على أبواب الحكام قائلا :

آليت أجعل ماء وجهى بعده كدم يحل به الحجيج بمنسك[3]

كما كان هناك من اللاهين من يقلع عن لهوه وغيه ويتوب إلى الله وبخاصة من بين الشعراء الماجنين الذين أخذوا ينظمون أشعارا فى الزهد ربما تكون دلالة على توبتهم مثل الأمير تميم الفاطمى فله مقطوعات فى الزهد والتنسك لا تقل روعة وصدق عن شعر أشد الشعراء تمسكا بالدين مثل قوله :

يا عجبا للناس كيف اغتدوا فى غفلة عما وراء الممات
لو حاسبوا أنفسهم لم يكن لهم على أخذ المعاصى ثبات
يحييهم بعد البلى مثلما أخرجهم من عدم للحياة

---

(١) السيوطى : حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٢٩٥ .

(٢) المسبحى : أخبار مصر جـ ٤ ص ٢٢٩ ، القلقشندى : صبح الأعشى : جـ ٣ ص ٣١٠ .

(٣) العماد الأصفهانى : خريدة القصر جـ ٢ ص ٩

وقوله :

أفنيت دهرك تنقص فيه الحوادث والمصائب
ولو اتقيت معاصى الرحمن فيما أنت راكب
لأمنت ناراً فى الجحيم وفى الحياة من المصائب
إن لم تراقب من لسه حكم عليك فمن تراقب[1]

ومثل أبى حيدرة الشريف العقيلى الذى لقب بشاعر الخمر فى العصر الفاطمى الذى يقول :

قد لاح فى فؤادك المشيب ورث من عمرك القشيب
فكن لداعى التقى مجيبا من قبل تدعى فلا تجيب[2]

ويقول :

يا أيها العبد الذى كل . ما يفعله يسخط مولاه
احفل بزاد الطريق الذى لابد أن تغشاه تخشاه
لا خير فى المرء إذا ما غدا يبيع اخراه بأولاه[3]

ومثل ابن وكيع التنيسى[4] الذى سمى نفسه (نائب الشرع النواس) أى أنه كان يشبه أبا نواس وينوب عنه فى مصر ، واشتهر بأشعاره الكثيرة فى الغزل واللهو والمجون حتى سمى بشاعر الزهد والخمر ، يقول فى الزهد

---

(١) ديوان الأمير تميم ص ١٦٢ — ١٦٧ نشره محمد حسن الأعظمى ملحقا بكتابه عبقرية الفاطميين ، مكتبة الحياة ، بيروت .
(٢) ابن سعيد : المغرب فى حلى المغرب ص ٥٥ (القسم الخاص لشعراء مصر) .
(٣) د . زكى المحاسنى : ديوان الشريف العقيلى : ص ٤٥ ط الحلبى .
(٤) د . حسين نصار ، ابن وكيع التنيسى : ص ٣ .

أشعارا ولكن على طريقته ، فالزهد عنده لا يكون إلا بعد نيل ما يتمنى حتى يكون حقيقياً .

يقول :

أزهـــد إذا الدنيا أنالتك المنى
فهناك زهدك من شروط الدين(١)

ومثل أبي الصلت الأندلسي يقول :

ما أغفل المرء وألهـــاه	يعصي ولا يذكر مولاه
يأمره بالغي شيطـــانه	والعقل لو يرشـــد ينهاه
غرته دنياه فـــلم يستفق	من سكرها يوما لأخراه
يا ويحه المسكين ياويحه	إن لم يكن يرحمه الله(٢)

وفي الشدائد والأزمات يلجأ الناس دائما إلى الله ويقلعون عن غيهم وعصيانهم وحين وقعت الشدة العظمى في زمن المستنصر وذاق الناس من ويلها ماذا قوا من كوارث ونكبات لجأوا إلى ذوي الكرامات من العلماء والوعاظ والزهاد . وكان ابن الجوهري الواعظ (ت ٤٨٠ هـ / ١٠٨٧ م) من أكابر شيوخ مصر ، وكان يعظ بجامع عمرو وبه كلام كثير في الزهد والوعظ ، ولما وقع الغلاء جاءه الناس وسألوه الحضور إلى الجامع للذكر ، فحضر وقعد للوعظ وبشرهم بالفرج وأنشد قائلا :

ما يصنع الليل والنهار	ويستر الثوب والجدار
من كرام بني كرام	تحيروا في القضاء وحاروا

ومن كلامه في الوعظ : قد اختل أمر الدين والدنيا ضاق الوصول إليها ،

---

(١) د . حسين نصار ابن وكيع التنيسي ، ص ٩٨ .

(٢) ياقوت الحموي : معجم الأدباء جـ ٧ ص ٦٣ تحقيق د . أحمد رفاعي دار المأمون للطباعة .

فمن طلب الآخرة لم يجد معينا ، ومن طلب الدنيا وجد فاجرا قد سبقه إليها[1] .

ولا شك أنه كان لهؤلاء وغيرهم من الزهاد والمتصوفة الذين وجدوا بمصر فى العصر الفاطمى أثر فى حركة التصوف التى وجدت فى ذلك العصر ، غير أنه يبدو أنهم لم يقدموا بحركات عنيفة لمقاومة تيار الترف واللهو والمجون الذى انجرف إليه الكثيرون من الناس فى ذلك العصر .

(١) ابن ميسر : أخبار مصر : ص ٢٨ .

الأغالبة
بين الإمارة والدولة

الدكتور
محمد أحمد محمود حسب الله

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعــــد :

فهذا هو البحث الرابع فى سلسلة « دراسات فى العصر العباسى الثانى » تحت عنوان « الأغالبه بين الإمارة والدولة » .

ويجدر فى البداية أن أعرف الإمارة والدولة كما جاءت فى كتب النظم الإسلامية وكتب فقه الدولة الإسلامى ، ثم نتعرف على ملامح العلاقات بين الأغالبة والخلافة العباسية وأخيرا نطبق هذه العلاقات على تلك التعريفات لنرى إلى أى نوع ينتمى الأغالبة :

الإمارة نوعان : إمارة خاصة وإمارة عامة .

الإمارة الخاصة : يكون الوالى فيها محدود السلطة وليس له النظر فى كل شئون الولاية بل يعهد إليه ببعضها دون البعض الآخر « فهو مقصور النظر على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحمايتها ، وليس له النظر فى القضـــاء ولا الأحكام وليس له جباية الخراج والصدقات بل يعهد بها إلى غيره .

أما الإمارة العامة فعلى ضربين :

إمارة استكفاء : وفيها يكون الأمير معينا باختيار الخليفة ليكون نائبا عنه فى حكم إقليم من الدولة ومفوضا منه فى جميع شئونها تفويضا كاملا ، ولقد بين الماوردى مايجب على أمـــير الاستكفاء النظر فيه ، فى سبعة أشياء هى :

١ — الإمامة فى الجمع والجماعات أو يستخلف عليها .
٢ — إقامة الحدود فى حق الله وحق الآدميين .
٣ — حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل .
٤ — تسيير الحجيج من عمله وأعانه من سلكه من غير أهله .
٥ — النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكام .
٦ — جباية الخراج والصدقات وتقليد العمال فيها .
٧ — تدبير الجيوش وترتيبهم فى النواحى وتقدير أرزاقهم .

ويضيف الماوردى واجب آخر على صاحب ولاية الاستكفاء إذا كانت ولايته ولاية ثغرية . فيقول : أما إذا كان الاقليم ثغرا ملاصقا للعدو فهناك أمر ثامن وهو جهاد من يليه من الأعداء وتقسيم غنائمهم .

ومن هذا يتضح أن أمير الاستكفاء مفوض تفويضا تاما فى كل شئون إمارته الداخلية ، وليس لهـــذا الأمير - بناء على ماقرره الفقهاء - مطالعة الخليفة بما أمضاه فى ولايته من أعمال إلا على وجه الاختيار تظاهرا بالطاعة ، كما أجازوا له أن يتخذ لنفسه وزير تنفيذ دون علم الخليفة أو الرجوع إلى رأيه .

أما إمارة الاستيلاء . فهى التى تعقد عن إضطرار وصورتها أن يتغلب متغلب بالقوة على إقليم أو أكثر من أقاليم الدولة الاسلامية ، وليس لدى

الخليفة من القوة ما يردعه ، وحفاظا على وحدة الدولة الإسلامية لا يجد الخليفة بدا من الاعتراف به ويقلده مكرها حكم الاقليم الذى تغلب عليه « فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة » .

ومع هذا التغلب من جهة الأمير والاكراه من جهة الخليفة فحكمه فى ولايته لا يخرج عن كونه إمارة عامة ولا يكون بأى حال من الأحوال صاحب دولة .

هذا عن الامارة وأنواعها أما عن الدولة فالذى يظهر من كلام الفقهاء أنه لا دولة غير دولة الخليفة القائمة على المذهب السنى ، ولكن فقهاء الدولة فى العصر الحديث اشترطوا فى الدولة أن تكتمل لها أركان ثلاث هي الأرض الشعب ، الهيئة الحاكمة واشترطوا فى الهيئة الحاكمة أن تكون مستقلة استقلالا تاما ولا تتبع سلطة أعلى منها حتى ولو كانت تبعية اسمية ، وأن لا تكون مندمجة أو مندرجة تحت هيئة حاكمة أعلى ، وعليه يمكن القول بأن كل ما كان على المذهب السنى ويعترف بالخلافة العباسية حتى ولو كان إعترافا اسميا فهو لا يخرج عن الامارة العامة بنوعيها الاستكفائية والاستيلائية ، ولا يصح أن يطلق عليه دولة .

أما إذا كان على مذهب يخالف المذهب السنى وبالتالى فهو لا يعترف بشرعية الخلافة العباسية مطلقا ، فيمكن أن يسمى دولة لاكتمال الأركان الثلاثة فيه .

هذا عن الامارة والدولة ، أما الأغالبة فهم أسرة حكمت إفريقية أو المغرب الأدنى من قبل الخلافة العباسية فى الفترة ما بين ١٨٤ – ٢٩٦ ه وتعاقب حكمها أحد عشر أميرا كلهم من أسرة إبراهيم بن الأغلب .

وقبل أن نتحدث عنهم نتحدث أولا عن الظروف التى أحاطت بقيام إمارتهم فى إفريقيا .

يقسم المغرب العربى الإسلامى إلى أقسام ثلاثة هى : المغرب الأقصى ، المغرب الأوسط ، المغرب الأدنى والمعروف باسم إفريقيه ، ومنذ أواخر العصر الأموى فقدت الخلافه الإسلامية سيطرتها على المغرب الأقصى بعد موقعتى الأشراف سنة ١٢٢ هـ وبقدوره سنة ١٢٤ هـ التى انتصر فيها البربر من الخوارج الصفريه على جيوش الأمويين ، ولقد استطاع البربر الصفريه فيما بعد وفى سنة ١٤٠ هـ تأسيس دولة لهم فى جنوب المغرب الأقصى تحكم وفقا لمذهبهم هى « الدولة المدرارية » .

ولما كان العصر العباسى فقدت الخلافه الإسلاميه سيطرتها على بلاد المغرب الأوسط بعد أن فشلت الجيوش العباسية بقيادة محمد بن الأشعث فى محاصرة عبد الرحمن ابن رستم ، ومن معه ، من الإباضيه فى جبل سوفجج بالمغرب الأوسط وعودتها إلى المغرب الأدنى ولقد استطاع الاباضيون فى سنة ١٦٠هـ تأسيس دولة لهم تحكم وفقا لمذهبهم هى الدوله الرستميه .

وبذلك لم يبق للخلافة من نفوذ فى بلاد المغرب سوى فى اقليم المغرب الأدنى ، (إفريقيا) والذى كان مطمعا من قبل لكل من الخوارج الإباضيه والصفريه منذ وصولهم إلى إفريقيا فى سنة ١٣٩ هـ تمكن الخوارج الصفريه (ورفجومه) من دخول القيروان عاصة إفريقيا والاستيلاء على الأقليم بعد أحداث حدثت إثر وفاة عبد الرحمن بن حبيب والى العباسيين على إفريقيا ، ثم استطاع البربر الإباضية بقياده أبى الخطاب من إخراج الورفجوميين من القيروان سنة ١٤٠ هـ وتأسيس دولة إباضيه بإفريقيه استمرت حتى ١٤٤ هـ ، وهكذا بين عامى ١٣٩ - ١٤٤ هـ فقدت الخلافه العباسيه كل أملاكها فى بلاد المغرب بجميع أجزائه ، وكان لابد لهـا من عمل تعيد به هيبتها وسلطانها فأرسلت محمد بن الأشعث على رأس جيش كبير استطاع أن يستعيد إفريقيا للدولة العباسيه ولكنه فشل فى استعادة بقية أجزاء المغرب ، ورأت الخلافه أن تحافظ على هذا الاقليم ، ولكن كيف لها ذلك ؟ وقد تكونت فى المغرب

الأوسط الدولة الرستمية الاباضية وفى المغرب الأقصى دولة المـــدرايين الصفريه. وكلاهما يطمع فى أملاك الدولة العباسيه فى المغرب الأدنى، ثم كان الأخطر من ذلك هو قيام دولة الأدارسه السنيه فى شمال المغرب الأقصى فى سنة ١٧٣ بقيادة إدريس بن عبد الله الذى فر من موقعة فخ — بين العلويين والعباسيين فى عصر الخليفه الهادى - إلى بلاد المغرب الأقصى وعمل جاهدا على ضم جميع أجزاء المغرب بما فيه إفريقيا تحت سلطانه بل طمع فى أكثر من ذلك فلقد ثبت أنه راسل شيعة مصر فى مساعدته فى ضم مصر إليه بل إن بعض المصادر تذهب إلى أن إدريس أراد أن يوحد المشرق والمغرب تحت سلطانه فأى خطر هذا على الخلافه العباسيه؟مع الوضع فى الاعتبار أن الدولة العباسيه كانت تعتـــبر أن كل فتق فى دولتها قابل للرتق إلاما كان من قبل العلويين .

وهكذا يتضح لنا إلى أى حد كانت الخلافه تعمل جاهدة على قيام حكم قوى فى إفريقيه يحافظ لهـا على ما تبقى من أملاك فى المغرب ويقف فى وجه الخطر الخوارجى والزحف الشيعى .

هـذا ومن ناحية أخرى كانت الخلافه تعانى من فتن الجند وثوراتهم فى إفريقيا ، فالخلاف بين القيسيه واليمنيه وجدمنذ استقرار الجيوش الاسلاميه بعد أحداث الفتح. وبقيام الخلافه العباسيه وفد إلى البلاد عناصر أخرى من الفرس والخرسانيين فى الحملات التى كان يرسلها العباسيون إلى إفريقيه بين الحين والآخر ، ولهذا سادت الاضطرابات بين الجند العرب والخرسانيين ففى سنة ١٤٨ هـ ثار الجنـــد وأرغموا ابن الأشعث والى العباسيين على الفرار ونصبوا عيسى بن موسى واليادون إذن المنصور الخليفه العباسى وفى سنه ١٥٠هـ ثار الجند وقتلوا الوالى العباسى الأغلب بن سالم ، ثم التفوا حول ابن الجارود فى ثورته الشهيره على الوال العباسى الفضل بن روح سنة ١٧٧ هـ ولم تهدأ هذا الثورات إلا بعد وصول هرثمه بن أعين والياعلى البلاد سنة١٧٩هـ لـكنه لـكثرة فتن الجند طلب من الخلافه إعفاؤه من ولاية إفريقيا .

وهكذا فإن الأحداث فى إفريقيا وصلت إلى حد سيء ولولا الجهود التى بذلها الأمراء المهلبيون فى قمع البربر لآل مصير إفريقيا (المغرب الأدنى) إلى ما آل إليه مصير المغربين الأقصى والأوسط ولو قدر لحركات الجند النجاح لأمكنهم الاستقلال بإفريقيا عن الخلافه .

ومما لاشك فيه أنه كان لهذا الأحداث تأثيرها الكبير على الأحوال الإقتصادية بإفريقيه فتقلصت الرقعة الزراعيه وكسدت التجارة وقلت موارد البلاد إلى درجة كبيرة والدليل على ذلك أن ولاة المغرب اعتمدوا على الإعانه السنويه التى كانت تصل إليهم من بعد وقدرها ١٠٠,٠٠٠ دينار أمام كل هذا كان على الخلافه أن تعمل على قيام حكم قوى فى إفريقيا ينقذها مما آلت إليه.

هذا عن الظروف التى أحاطت بقيام الأغالبه فى إفريقيا، أما ابن الأغلب، فقبل تعينه لولاية إفريقيا ، كان عاملا على أحد أقاليمهـــا وهو أقليم الزاب وتفانى فى خدمة الدولة العباسيه ولم تفته مناسبة يمكن أن يظهر فيها ولاءه إلا أظهره ، وإن كان بعض المؤرخين يعتبرون ذلك من ابن الأغلب تطلعا لولاية إفريقيا ، فأراد أن يكون له رصيد عند الخلفاء العباسيين حتى إذا ما فكروا فى أختيار وال جديد لافريقيا يكون له عندهم أياد بيضاء ترشحه وتزكيه .

تولى إبراهيم الزات إبان ولاية هرثمه من أعين لإفريقيا (١٧٩ - ١٨١ هـ) فأحسن السيره فى أهله فأحبوه والتفوا حوله وأثنوا على ذكره ، ولما تولى إفريقيا محمد بن مقاتل العكى وأساء السيرة فى أهل القيروان فكر هوه وثار عليه الجند لسوء سيرته فيهم وقطع أرزاقهم فالتفوا حول عامل تونس تمام ابن تميم التميمى وأعلنوا الخروج على ابن مقاتل وتمكنوا من دخول القيروان وهرب العكى إلى طرابلس ونصب ابن تميم نفسه واليا عليها . وكاد الأمر أن ينتهى إلى هذا الحد ، لولا أن إبراهيم بن الأغلب عامل الزاب تمكن من إعداد جيش كبير وتمكن من هزيمه الثوار ودخول القيروان وبعث إلى ابن العكى ليعود إلى مقر ولايته ، وانتهى أمر تمام بإرساله مكبلا إلى بغداد ، ومما لاشك فيه أن إبراهيم بعمله هذا وإعادته لوالى العباسيين الشرعى إلى ولايته دعم نفوذ الخلافة العباسية فى بلاد المغرب .

كذلك عمل إبراهيم إبان عمله فى الزاب على الكيد لدولة الأدارسة الشيعية عدو العباسيين ولا شك أنه ساهم فى اغتيال إدريس بن عبد الله إمامها الأول سنة ١٧٧ أو سنة ١٧٥ ﻫ إن لم يكن هو المدبر الأول لاغتياله فتذكر بعض الروايات أن الرشيد بعث إلى عامله بالقيروان إبراهيم بن الأغلب فبعث إلى إدريس من اغتاله ، وإن كان ذلك غير صحيح لأن إبراهيم لم يكن قد تولى بعد إمارة القيروان . ولكن الذى لا شك فيه هو أن اغتيال راشد مولى إدريس الأول سنة ١٨٦ ﻫ والقائم بأمور الحكم من بعده ، والوصى على إدريس الثانى كان عن طريق راشد الذى نجح فى بذل الأموال والهبات للبربر الذى نجحوا فى اغتيال راشد ، وأرسل ابن الأغلب رأس راشد إلى وال إفريقيا محمد بن مقاتل العكى الذى أرسلها إلى الرشيد ولكنه نسب الفضل فى اغتيال راشد إلى نفسه ، فلم يجد إبراهيم بدا من أن يرسل إلى الرشيد موضحا له الأمر ولما استجلى الخليفة الأمر عن طريق عامل البريد تأكد من أن قتل راشد كان بيد ابنه الأغلب لا العكى فاستشار خاصته فأشار هرثمة بن أعين والى إفريقية السابق بعزل العكى وتوليه إبراهيم ابن الأغلب وأكد له إخلاصه للخلافة وعرفه بحب الناس له إفريقيا مكان ذلك سببا فى أن عين الرشيد ابن الأغلب واليا للبلاد وقال : أرجو أن أكون قد رميتها إفريقية بحجرها، ويروى ابن الأثير أن بن الأغلب كتب إلى الخليفة - تحت الحاح أهل إفريقية - يطلب منه ولاية إفريقية وعرض عليه التنازل عن العونة السنوية التى ترد إلى إفريقيه من مصر وقدرها ١٠٠,٠٠٠ دينار ، كما تعهد له بدفع ٤٠,٠٠٠ دينار سنويا لبيت مال الخلافة على أن تكون إمرة إفريقيه له ولذويه من بعده ، فوافق الرشيد وكتب الله عهد التولية فى المحرم سنة ١٨٤ ﻫ .

وقد يكون من غير المألوف أن يوافق الرشيد على شرط بن الأغلب الخاص بأن تكون امرة إفريقية له ولذويه من بعده أو لكن يبدو أنه وجد هوى فى نفس الرشيد ، فلقد جربت الخلافة حكم الأفراد وحكم الأسر من قبل فى إفريقيه فوجدت أن الفترات التى حكمت إفريقيا فيها أسر هى أسعد

سنوات إفريقيا ، فمن قضاء على فورات الخوارج إلى وقوف فى وجه فورات الجند ، إلى نوع ما من الرخاء الاقتصادى فنى عهد أسرة عبد الرحمن بن حبيب زال خطر البربر نهائيا عن إفريقية أو كما يقول شيخ مؤرخى البربر ه بن خلدون دوخ المغرب وأزل من كان فيه من البربر ـ كذلك كان الحال أو أكثر فى عهد أسرة المهالبة الذين حكموا إفريقية وتمكنوا من إعادة هيبة الخلافة فيها بالقضاء على فورات الخوارج والوقوف فى وجه فتن الجند والاهتمام إلى إلى حد ما بأمور أفريقيا الاقتصادية ... لذلك لا يستبعد أن تكون الخلافة إزاء مواجهة الأوضاع الجديدة فى الغرب ـ قد اتجهت إلى تقليد أسرة موالية لها حكم إفريقية ، لذا لم يك من غير المألوف موافقة الخليفة على شرط ابن الأغلب الخاص بأن تكون إمرة افريقية له ولذويه من بعده بل وجد ذلك ميولا ورغبة لديه .

وهكذا كانت تولية بن الأغلب بطريقـــة لا تزج أبدا عن ولاية الاستكفاء ، فتقليد بن الأغلب كان عن اختيار واقتناع من الخليفة بأنه اكفأ العناصر الموجودة لتحكم البلاد كما كان فى إمكان الخليفة أن لا يقبل ما عرضه عليه ابن الأغلب ويولى غيره .

أما عن علاقة الأغالبة بعد حكمهم لإفريقيا بالخلافة العباسية، فلم يخرجوا أبدا عن طاعة الخلافة العباسية ، وكانت طاعتها واجبة عند كل ولايتهم ـ فأقاموا الخطبة بأسماء خلفائها وسكوا عملتهم بأسمائهم ، ولم يتأخر أحد من ولاتهم عن إرسال ما عليه من أموال تجاه الخلافة فضلا عن الألطاف التى كانت ترسل إلى الخلافة ، وكان فى بغداد ديوان يعرف بديوان إفريقية ويتألف من أصل وزمام الإشراف على الشئون الماليه الجارية بين الإمارة والخلافة ، كما أن بنى الأغلب اكتفوا بلقب أمير ولم يتخذوا لأنفسهم من الألقاب مايخرجهم عن طاعة العباسيين .

ويجمع المؤرخون على أن الأغالبة نهجوا فى سياستهم نهجا يوافق نهج

الدولة العباسية فأصدقاء الخلافة أصدقاء لها وأعداء الخلافة أعداء لها ، فعلاقاتها بدول المغرب الدولية - الرسمية - الأدريسية) كان عدائيا إلى أبعد الحدود بسبب العداء السياسي والمذهبي بين تلك الدول والخلافة العباسية ، كذلك كانت علاقة الأغالبة بالعالم المسيحي صدى لعلاقاتهم بالعباسيين . فكانت عدائية مع البيزنطيين الذين اشتركوا معهم في حروب لمدة ٧٠ عاما انتهت باستيلائهم على جزيرة صقلية وبعض الجزر ، بينما هادنوا الفرنجة في فرنسا نظرا للعلاقات الطيبة بين شارلمان وهارون الرشيد ، فلما توفى الرشيد ناصبوهم العداء وأقتطعوا من أملاكهم بعض الأجزاء في إيطاليا .

والتتبع لعلاقة أمراء الأغالبة بالخلافة العباسية يدرك إلى أي مدى كانوا في طاعة العباسيين حتى في عهد ضعف الدولة العباسية (عصر النفوذ التركي) بل كانوا يصرون على إظهار ولائهم وتبعيتهم للخلافة العباسية ..

فإبراهيم بن الأغلب أول الولاة كان يستمد من الخلافة العون المادي والمعنوي وكانت الخلافة تعطيه ما يطلب ، ولما أنشأ إبراهيم عاصمة لإمارته أطلق عليها « العباسية » إظهارا لطاعته للعباسيين وإرضاء لهم ، كما أنه سك عملة خاصة أكثر وزنا من العملة المتداولة ليدفع منها راتب الخلافة السنوي كذلك دور إبراهيم في الكيد للأدارسة لم يكن إلا إمعانا في إرضاء العباسيين .

وبعد إبراهيم ظل من بعده الولاة محافظين على هذه الصلة ، يتلقون التقليد مرسمي من الخلافة ويوفون بالتزاماتهم المالية ، ويشيدون بتبعيتهم للعباسيين في المناسبات الرسمية وغير الرسمية ، وفي عهد الخليفة المأمون (١٩٨ – ٢١٨) وإبان اندلاع فتنة إبراهيم بن المهدي في بغداد لم يخرج زيادة الله الأمير الأغلبي (٢٠١ - ٢٢٣) عن ولائه للمأمون ، لذا شكر له موقفه بعد أن صفا له الجو .

وتشد المصادر إلى أن علاقة الأغالبه بالخلافة العباسية تعرضت لهزه عنيفة فى عصر المأمون حين كتب زيادة الله الأغلبى الأمير السابق يأمره بالدعوة على منابر إفريقيه لعبد الله بن طاهر والذى آلت إليه إدارة القسم الغربى من بلاد الخلافة فغضب زيادة الله واعتبر هذا تقليلا لشأنه وتقليصا لنفوذه عن إمارته وكتب إلى المأمون رسالة شديدة اللهجة يرفض فيها ابدعاء لابن طاهر وأرفق بالرسالة كيسا به ألفى دينار إدريسيه .

والظاهر أن المأمون لم يكن يقصد ما فهمه زيادة الله من أن تعريبية ابن طاهر تعنى تقليل سيادته فى ولايته أو نقليه بن صاحب ولاية استكفائية إلى صاحب ولاية خاصة تقليل سياسته فى ولايته أو نقله من صاحب ولاية إستكفائية إلى صاحب ولاية خاصة لم يكن المأمون يقصد ذلك ، وإنما أراد تقديم التأييد المعنوى له فى صراعه مع قواد جنده والدليل على ذلك أنه بعد اعتذار زيادة الله على خطابه السابق وأنه كتبه فى حالة سكر تخلى المأمون عما أمره به . أما إرساله النقود الإدريسيه فمناها ، إظهار مدى ولاء الأغالبه للدولة العباسية فى وقوفها بالمرصاد فى وجه الأدارسة أعداء العباسية .

هذا وكانت أخبار انتصارات الجيوش الأغلبية فى صقلية فى عهد زيادة الله تصل أولى بأول إلى الخلافة العباسى ومعها بعض الغنائم والهدايا .

وفى سنة ٢٢٩ هـ أنشأ الأمير أبو العباس محمد بن الأغلب (٢٢٦ ، ٢٤٢) مدينة قرب تاهرت عاصمته الرسمية وأطلق عليها أيضا اسم العباسية إظهار لحسن مودته للعباسيين ، كما أنه أرسل إلى الخليفة المتوكل على الله العباس (٢٣٢ – ٢٤٧) هـ بالهدايا والسبى بعد سقوط قصريانه فى صقلية ، كما نفذ أوامر الخلافة الصادرة إليه بمعاملة النصارى فى إفريقية .

وفى عهد الخليفة المستعين (٢٤٨ ، ٢٥٢ هـ) وهو من الخلفاء الضعاف

فى فترة الاستبداد التركى والذى وصفه الشاعر بقوله خليفه فى قفص . . بين وصيف وبغا :

يقول ما قاله　　كما تقول الببغاء

ومع حالة الضعف المتردية التى وصلت إليها الخلافة والخليفة لم يحاول الأغالبة الخروج على طاعة الخلافة بل على العكس أمعنوا فى إظهار ولائهم وطاعتهم لها ، فعندما قام الأمير أحمد بن محمد بن الأغلب (٢٤٢ - ٢٥٩) بإعادة بناء مسجد الزيتونة ، كتب فى قبة المحراب نقش كوفى نصه « بسم الله الرحمن الرحيم ، مما أمر بعمله الإمام المستعين بالله أمير المؤمنين العباس طلب ثواب الله وابتغاء مرضاته على يد نصير مولاه سنة ٢٥٠ هـ .

وفى عهد الخليفه المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) لم يدخر الأيد الأغلبى ابراهيم ابن أحمد (٢٦١ - ٢٨٩ هـ) وسعا فى تنفيذ أوامره بشأن البحث عن عبيدالله المهدى (الفاطمى) ورصد الطرق له أثناء هجرته إلى المغرب ، ولما بنى العاصمة الجديدة رقاده أطلق على أكبر قصورها اسم بغداد تعبيرا عن انتمائه للعباسيين ولما استبد إبراهيم هذا وأساء السيرة فى أهل إفرقية أرسل إليه المعتضد يعنفه على ظلمه ويهدده بالعزل ، ولكن إبراهيم لم ينته عن ذلك فلقد أصابته لوثة عقلية فأسرف فى القتل والبطش فاستغاثه أهل تونس بالخليفة المعتضد ورفعوا شكواهم إليه ، فأرسل إلى إبراهيم يأمره باعتزال الحكم وتوليه ابنه مكانه واللحاق ببغداد . ولم يجد إبراهيم مفرا من الاستجابة لأمر خليفته فعزل نفسه دولى ابنه تنفيذاً لأمر المعتضد .

وفى السنوات الأخيرة من حكم الأغالبه لإفراقيا هدد الخطر الشيعى الفاطمى إمارتهم فاتجهوا إلى الدولة العباسية يطلبون منها العون والمدد وبالغوا فى إظهار تمسكهم بطاعة الخلافة فأرسل زيادة الله الثالث الأغلبى (٢٩٠ - ٢٩٦هـ) آخر أمراء الأغالبه إلى الخليفة العباس المكتفى (٢٨٩-٢٩٥هـ) هديه عظيمة فيها (٢٠٠ خادم وخيل وبز كثير وطيب ومن الليود المغربية ألف ومائتان وكان مع الهديه عشرة آلاف درهم وزن كل درهم عشرة دراهم ، وعشرة آلاف دينار سكت خصيصا للخلافة

وكان وزن الدنيا عشرة مثاقيل أى عشرة دنانير ، وكتب عليهـا بيتين من الشعر :

يا سائر نحو الخليفة قل له ... أن قد كفاك الله أمرك كله
بزيادة الله بن عبد الله سيف ... الله من دون الخليفة سله

وزيادة الله فى هذه الأبيات يطمع فى مؤازرة الخليفة المادى والمعنوى بإرسال جيش يوقف زحف الشيعة التى نجحت جيوشهم فى الإستيلاء على الكثير من قلاع أفريقيا وحصونها ، ولكن الخلافة لم يكن بوسعها أن تجند جيشاً لتقديم العون للأغلبية فاكتفى المكتفى بإرسال الرسل والرسائل إلى أفريقيـا يحضونهم على الصمود ومعاونة زيادة الله فى الوقوف فى وجه الشيعة .

ولما جاء الخليفة المقتدر (٢٩٥ — ٣٢٠ هـ) كان بنو الأغلب يلفظون أنفاسهم الأخيرة فى آخر عام بقى لهم فلقد إستدل الشيعة الفاطميين على معظم أملاكهم ومع ذلك يرسل زيادة الله الأموال الطائلة والهـدايا إلى الخليفة العباس لعله يقوم بعمل حاسم فى المغرب ينقذ به ما تبقى من أملاك . والحقيقة أن الخلافة كانت تود ذلك لكنها أمام مشاكلها المتعدد إبان عصر المقتدر . وقفت مكتوفة الأيدى أمام تقدم الزحف الشيعى على إمارة الأغالبه، مما أدى بزيادة الله إلى جمع أمواله وفراره إلى الشرق ودخل الفاطميون القيروان وإستولوا على ماتبقى من أملاكهم وأصدر الخليفة أوامره إلى والى مصر بمعاونته وتمكينه من الرجوع إلى بلاده وإسترجاع دولته ولكن . هيهات . هيهات .

وهكذا فإن بنى الأغلب لم يخرجوا فى تبعيتهم للخلافة العباسية عن كونهم ولاه . ستكفاه . والجدير بالذكر أن معظم المؤرخين يتفقون على ذلك ولكن عابوا على الأغالبه أموراً فى علاقتهم بالخلافة العباسية . . . وعلى فرض صحة هذه الأمور لا تخرج الأغالبة من الولاية إلى الدولة ، ولكنها قد تخرجهم من ولاية الاستكفاء إلى ولاية الإستيلاء — هذا على فرض صحتها — ولكنها

أمام البحث المنصف والتدقيق التاريخي لاتنهض دليلا قوياً على عدم ولاء الأغالبه للعباسيين ، ويمكن ذكر هذه الأمور فى ثلاث نقاط : —

الأمر الأول : — قالوا بأن الخليفة لم يكن يختار ولاة الأغالبة بل كان الأمير الأغلبي يعهد قبـل وفاته إلى أحد أفراد أسرته فتؤول الإمارة اليه بعد وفاته ... وهذا مردود عليه بشيئين : الأول ..أن ابراهيم بن الأغلب عندما طلب ولاية إفريقيا من الرشيد شرط أن تكون إمرتها له ولذويه من بعده وإختيار بنى الأغلب لولاة عهودهم ليس فيه خروج عن الطاعة وإنما تنفيذ لشرط شرطوه ووافق الخليفة عليه ، ومن جهة ثانية ، فلقد كان تعيين ولاة الأغالبة مرهون بموافقة الخلفاء العباسيين الذين كانو — دائما — يرسلان بعقد الإمارة وخلع الولاية إلى كل من يتولى الإمارة من الأغالبة ، ومن جهة ثالثة لما عزل الخليفة العباسى المعتضد بالله ابراهيم بن أحمد الأغلبي لظلمه وإستبداده ، لم يعين واليامن خارج البيت الأغلبي — وقد كان بوسعه أن يفعل ذلك ـ ولكنه طلب من ابراهيم أن يولى إبنه أبا العباس ، ولعل فى هذا دليلا على أن الخلافة كان فى صالحها إقرار البيت الأغلبي فى الحكم تنفيذا لشرط ابراهيم بن الأغلب على الرشيد .

الثانى . ـ ذكرنا فيما سبق ـ أن الخلافة العباسية جربت نظام الحكم الفردى والحكم والأسرى فى إفريقيا قبل الأغالبة وأنها إقتنعت بأن أفضل حل لمشاكلها فى المغرب هو خلق أسره قوية حاكمة موالية لها فى المغرب الأدنى وإفريقيا) ولذلك لم يرفض الخليفة شرط ابن الأغلب بأن تكون أسرته هى الحاكمة من بعده .

الأمر الثانى : ـ قالوا أن كثيرا من امراء الأغالبه إتخذوا لهم وزراء وهذا يبعدهم عن إمارة الإستكفاء فليس من حق والى الإستكفاء تعيين وزير والحقيقة أن ماذهبوا اليه غير صحيح فالمعروف فى كتب فقه الدولة الإسلامى أو من حق أمير الإستكفاء أن يتخذ له وزير تنفيذ بدون عـــلم الخليفة

ولكن لا يتخذ له وزير تفويض إلا بإذن الخليفة ، ووزراء الأغالبة كانوا وزراء تنفيذ لا تفويض، يقول ولأحمد العبادى فى كتابه «دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس» إلا أنه يلاحظ أن نفوذ وزراء الأغالبة كان ضعيفا حتى كاد لقب الوزير عندهم أن يكون لقباً تشريفيا ، فوزرائهم إذن وزراء تنفيذ لا تفويض ، ومن حق أمير الإستكفاء أن يعين له وزير تنفيذ ـ كما سبق ـ الأمر الثالث الذى جعل بعض المؤرخين يبعد عن الأغالبه عن الولاية إلى الدولة : ـ أنهم لم يستطلعوا رأى الخلافة فى غزواتهم البحرية وفتحهم لصقلية . ولكن لو رجعنا إلى الواجب الثامن من واجبات صاحب إمارة الإستكفاء فى كتب فقه الدولة الإسلامى لتبين لنا أنه ليس بواجب الأغالبة مطالعة الخليفة بشأن حملاتهم البحرية يقول الماوردى وأما إذا كان الإقليم ثغرا بت خما وملاحقا للدور فهناك أمر ثامن هو جهاد من يليه من الأعداء وقسم غنائمهم وما لا خلاف فيه أن إمارة الأغالبه إمارة ثغريه بريه وبحرية .

من كل ماسبق يتضح لنا أن الغالبه كانوا أصحاب إمارة وليس بأصحاب دولة وأن إطلاق تسمية «إمارة الأغالبة على أمر إفريقيا (المغرب الأدنى) طوال مدة حكمهم أولى من إطلاق «دولة الأغالبة» .

ويجدر بنا قبل النهاية أن نذكر أهم النتائج التى ترتبت على قيــام إمارة الأغالبة فى المغرب الأدنى الأفريقية) :

ومما لا شك فيه أن الأغالبة أعادوا للخلافة العباسية هيبتها التى كانت على شفا الزوال من المغرب ، وأبقت سيادتها على المغرب الأدنى لا كثر من قرن من الزمان .

كذلك نجح الأغالبةفى الوقوف تجاه دول الخوارج (المدرارية والرستمية والشيعة (الأدارسه) بل أصبح هؤلاء يهابونها ويخطبون ودها .

كما نجحوا فى فتح صقلية وبعض جزر البحر المتوسط والتوسع فى شبه

الجزيرة الإيطالية وتحويل متزان القوى فى البحر المتوسط من أيدى البيزنطيين إلى أيدى المسلمين .

أما عن الناحية الإقتصادية فلقد شهدت إفريقية على عهد الأغالبة تطورا كبيرا ورخاء عظيما وذلك بفضل حسن إستغلال الأغالبة لموارها الإقتصادية فلقد كان ابراهيم بن الأغلب يعرف مدى ما تتمتع به إفريقيا من موارد عظيمة مهمله ولعل هذا هو السر فى أنه تنازل للخلافة عن المائة ألف دينار التى كانت تصل إفريقيا من مصر كل عام ، بل وتعهد بأن يدفع للخلافة أربعين ألف دينار سنويا .

أما عن النواحى الثقافية والدينية فى عهد الأغالبية تم تعريب افريقيا وتأكد الإسلام فى قلوب أهلها وأضحت القيروان مركزا للحضارة الإسلامية فى المغرب .

هذا وبا الله التوفيق

أهم المصادر والمراجع

أولا : أهم المصادر

١ ـ ابن أبي دينار : محمد بن أبي القاسم القيرواني (ت ١٠٩٢ هـ)
المؤنس في أخبار أفريقيا، وتونس، تونس ١٨٨٦ هـ

٢ ـ ابن الأثير : محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت ٦٣٠ هـ)
الكامل في التاريخ الجزء الخامس ١٣٥٨ هـ، الجزء السادس القاهرة ١٣٥٣ هـ

٣ ـ ابن الخطيب : لسان الدين محمد بن الخطيب السلماني (ت ٩٤٠ هـ)
أعمال الأعلام نشره د . أحمد مختار العبادي وذيله تحت عنوان : المغرب العربي في العصر الوسيط الجزء الثالث ـ الدار البيضاء ١٩٦٤

٤ ـ ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ)
كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، الجزء مثالث والرابع والسادس والسابع طبع بولاق ٢٨٤ هـ

٥ ـ ابن سعيد : على بن موسى بن محمد (ت ٦٧٣ هـ) .
المغرب في حلى المغرب، الجزء الأول الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٤ م

٦ ـ ابن عبد الحكم : عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين
فتوح مصر والمغرب القاهرة ١٩٦١ م (ت ٢٥٧ هـ)

٧ ـ ابن عذارى أبو عبد الله محمد (نهاية القرن السابع الهجرى)،
البيان المغرب في أخبار المغرب الجزء الأول والثاني بيروت ١٩٥٠م

٨ ـ الباجي : محمد الباجي المسعودي (١٢٥٤ هـ)
الخلاصة النقية في أمراء إفريقيا، تونس ٢٨٣ م

٩ ـ البكرى : عبد الله بن عبد العزيز البكرى (٤٦٠ هـ)

المغرب فى ذكر بلاد إفريقيا والمغرب ، بالمغرب ، باريس ١٩١١ م

١٠ — الدباغ : عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصارى (ت ٦٩٦ هـ)
معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان ، الجزء الأول والثانى ، تونس ، ١٣٢٠ .

١١ — الطبرى : محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ) .
تاريخ الأمم والملوك الجزء السادس والسابع والثامن القاهرة ١٩٧٩م

١٢ — المالكى : عبد الله بن أبى عبد الله (نهاية القرن الرابع الهجرى :
رياض النفوس فى طبقات علماء القيروان وإفريقيا ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥١ م

١٣ — الماوردى : على بن محمد البصرى البغدادى (ت ٤٥٠ هـ)
الأحكام السلطانية والولايات الدينية القاهرة ١٩٦٠ م

١٤ — المراكشى : محى الدين أبى محمد عبد الواحد (ت ٦٤٧ هـ)
المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة ١٩١٤ م

ثانيا أهم المراجع

د . أحمد مختار العبادى :

١ — دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس ، مؤسسة شباب الجامعة الأسكندرية ١٩٨٤ م

٢ — فى تاريخ المغرب والأندلس ، مؤسسة الثقافة الجامعية الأسكندرية (بدون تاريخ) .

د . سعد زغلول عبد الحميد :

٣ — تاريخ المغرب العربى الجزء الثانى منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٧٩م

د . السيد عبد العزيز سالم :

٤ — تاريخ المغرب فى العصر الإسلامى الطبعة الثانية المصورة . مؤسسة شباب الجامعة الأسكندرية ١٩٨٢ م

لويس أرشيبالد :
٢ – القرى البحرية والتجارية فى حوض البحر المتوسط ، ترجمة أحمد عيسى ـ القاهرة
د . محمود إسماعيل عبد الرازق :
٦ – الأغالبة : سياستهم الخارجية ـ مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٧٢م
٧ – الخوارج فى بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجرى الطبعة الأولى ، دار الثقافة الدار البيضاء ـ المغرب ١٩٧٦ م
د . محمد حافظ غانم :
٨ – مبادىء القانون الدولى العام ، القاهرة ـ نهضة مصر ١٩٥٦ م
محمد كامل ليله :
٩ – النظم السياسية ، الدولة والحكومة القاهرة ، دار الفكر العربى ١٩٦٧ م .

دورة قادة الفكر الإسلامى

فى

تكوين اتجاهات الرأى العام

د / محى الدين عبد الحليم

رئيس

قسم الصحافة والاعلام

جامعة الأزهر

تلعب العقائد بصفة عامة دورا كبيرا فى حياة الشعوب ، وتسهم إسهاما بلغيا فى تكوين اتجاهات الجماهير ، وبالتالى فإن الأديان تحتل مكانة مميزة بين العوامــل التى تسهم فى تشكيل الرأى العام فى مختلف البيئات ومختلف الأزمان منذ فجر التاريخ . وما زالت الديانات المختلفة تصبغ مختلف جوانب الحياة لكثير من الشعوب والجماعات ... بصورة تتفق مع طبيعة ومضمون هذه الديانات .

فلم يوجــد مجتمع من المجتمعات البشرية إلا وقام بناؤه الاجتماعى على معتقدات دينية خاصة ، وهذا يدل على أن الدين يمثل ضرورة حيوية لازمت الإنسانية منذ نشأتها الأولى[1] .

والدين هو الذى يوجه الأفراد والجماعات فى مختلف مناحى حياتهم بما ينظمه من عبادات ومعاملات وأخلاق وعقائد مما يجعلهم يحكمون على سائر

---

(١) عبد الله الخريجى - علم الاجتماع المعاصر - القاهرة - دار الطباعة الحديثة ١٩٧٠ — ص ٥٨ .

الأعمال ويتعاملون مع كافة القضايا والمشكلات من منطلقات عقائدية . وفى ضوء الإيمان ، كما أن القيم الدينية هى المعايير التى يستندون اليها عند إصدار الرأى فى كل مايواجههم من مسائل سياسية أو إجتماعية أو إقتصادية وينظرون من خلالها إلى سائر متغيرات الحياة من حولهم .

ذلك أن القيم الدينية هى بمثابة المنظار الذى تنظر من خلاله غالبية الشعوب والجماعات إلى القضايا والموضوعات التى تكتنف حياتهم ، ذلك أنه عندما تضرب العقيدة الدينية بجذورها فى تلك التربة الخصبة فإن هذه العقيدة تصبح أساسا للحكم على مختلف الأمور ، ومن خلال هذا المنظور فإن الناس يرون درب الحياة فى سلوكهم من خلال معتقداتهم وتنشأ الإتجاهات والمواقف . وليست الآراء إلا تعبيرا عن تلك الإتجاهات والمواقف ، ومواجهة مايعرض للانسان من شئون وتصبغها بالصبغة الدينية التى إعتنقها ورسخت فى ذهنه ووجدانه .

وفى هذا يرى ليبماز أن الإنسان مخلوق محدود الإدراك فهو لايستطيع أن يفهم العالم أو يتصوره بمجرد ملاحظته ، ولكن الإنسان يفهم هذا العالم المحيط به من خلال المعلومات والأفكار والعقائد التى يكتسبها أثناء مراحل نضجه وتطوره ، فهو يتأثر بمجموعة من العوامل المحيطه به من أبرزهـا العقيدة التى يؤمن بها ، ويتكون الرأى العام من حصيلة الصور المنتشرة فى رؤس الناس ، ولذلك فإن دراسة التراث الثقافى للجماهير — بتياراته المختلفة إجتماعية كانت أم إقتصادية أم سياسية تلعب دورا هاما فى فهم إتجاهات الجماهير ، ذلك أنه لا يمكن دراسه الرأى العام فى مجتمع من المجتمعات إلا على أساس دراسة معتقداته وثقافته وعاداته وتقاليده وقيمه ومبادئه [1]

---

(١) إبراهيم إمام : أصول الإعلام الإسلامى . القاهرة . دار الفكر العربى ، ١٩٨٥ ، ص ٢٦٦

ويرى صاموئيل بويس Samuel Bois أن الإنسان لا يعيش في عزلة ولكنه محاط بظروف طبيعية تتفاعل مع بعضها بإستمرار ولا يعيش الإنسان تماما في الحاضر متجردا من ماضيه لأن رد فعله الدلالى يتأثر بردود أفعاله السابقة كما يتأثر بتنبؤاته المبدئية عن المستقبل (١)

وهنا تبرز أهمية العقيدة الدينية في نظرة الإنسان إلى الحياة من حوله، كما تتضح مكانة هؤلاء الذين يقودون الفكر الديني في مجتمعهم ويعملون في مجال العقائد.

وخلال عصور التاريخ المختلفة عرف الإنسان أن الفرق بين النجاح والفشل سواء في الحروب أم في ميادين الأعمال أم السياسة أو حتى في الألعاب الرياضية يرجع في جانب كبير منه إلى مدى توفيق القيادة، وعرف الإنسان أن كل جماعة أو منظمة لابد لها من قادة. (٢)

ويعرف إفريت روجرز هؤلاء القادة بأنهم الأشخاص من ذوى النفوذ في مجال إستحسان أو إستهجان الأفكار، وقد أطلق عليهم الخبراء والمفكرون العديد من الصفات فأسماهم ليونبرجر مفاتيح الإتصال، وقال عنهم ويكلج الزعماء الرسميين، ودعاهم روجرز وسافيليوس بأنهم زعماء تبنى الأفكار. وقال عنهم ليونبرجو بأنهم أصحاب النفوذ المحليون، وسماهم كوين بأنهم حراس البوابات، ورؤس شموع الإحتراق، وكولمان مهندسو الاسلوب، وأمرى وأوزر أصحاب التأثير، كما سماهم لازار سفيلد رواد الفكر، وجميع هذه الأسماء تشير الى نفس الموضوع، وهو قيادة الرأى والفكر، ويلعب هؤلاء دورا ايجابيا في التأثير على غيرهم لكى يتبنوا نفس الأفكار في حين يلعب

---

(١) جيهان أحمد رشتى: الأسس العلمية لنظريات الاعلام ط٢. القاهرة دار الفكر العربي ١٩٧٨ - ص ١٠٧

(٢) حسين حمادى: العلوم السلوكية. القاهرة. مكتبة عين شمس. ١٩٧٧ ص ١٢٦

البعض الآخر دورا سلبيا فى هذا الصدد ، وهم بهذا يحتلون مكان الزعامة فى التأثير على آراء الآخرين لأنهم أولئك الأشخاص الذين يسعى إليهم غيرهم فى طلب القيمة والحصول على المعلومات[1] .

ويتمتع قادة الفكر فى مختلف المواقع بمنزلة اجتماعيـة أرفع من منزلة التابعين لهم ذلك أنه عندما يطلب من الأفراد أن يحددوا الأشخاص الذين يقصدونهم فى طلب النصيحة والحصول على المعلومات ، فإنهم يذكرون قادة الفكر ممن يتمتعون بمركز اجتماعى يعلو مركزهم بفارق محدود ، حيث أن الفروق الكبيرة بين شخصين أحدهما مرسل والآخر مستقبل قـــد تعوق الاتصال وتقلل من سرعة انتشار الأفكار الجديدة .

وهؤلاء القادة عادة ما يأخذون زمام المبادرة فى قبول أو رفض الافكار الجديدة قبل أن يفعل التابعون لهم وإذا كانت الشواهد المستمدة فى البحوث التى أجريت فى هذا الصدد تشير إلى أن قادة الفكر هم فى العادة أكثر قابلية لابتكار الأفكار المستحدثة وقبولها من تابعيهم فإن هذا لا ينطبق بالضرورة على قادة الفكر الإسلامى الذين يتسم كثير منهم بالتحفظ فى مواجهة هذه الأفـكار .

وقد أفادت البحوث الإعلامية التى قام بها المهتمون بموضوع قيادة الرأى اكتشاف التأثير الهام الذى يمارسه هؤلاء القادة فى المجتمع،وقد أكدت هذه البحوث الدور الهام الذى يلعبه هؤلاء القادة فى مجتمعاتهم وذلك فى كل الدراسات التى أجريت فى هذا الصدد .

وفى هذا يقول جوزيف كلابر Joseph klapper أن الناس يتأثرون

---

(١) أفريت روجرز : الأفـكار المستحدثة وكيف تنشر : ترجمة سامى ناشد القاهرة . عالم الكتب ، ١٩٦٢ ، ص ٢٥٩ .

بقادة الرأى والفكر فى مجتمعاتهم تأثرا عميقا بصورة تفوق تأثرهم بوسائل الاتصال الجماهيرية ، فقادة الرأى يعتبرون عناصر نموذجية مميزة وسط الجماعة التابعة لهم Followers ، ونظرا لأنهم بمثابة وكلاء لنقل المعلومات إلى هذه الجماعات وتحليل وتفسير محتوياتها ، فينجذب إليهم الناس للرأى أو بحثا عن النصح والمشورة فيما يعرض لهم من مسائل جدلية ، فإنهم أكثر تعرضا لمصادر المعلومات ولا سيما وسائل الاتصال الجماهيرى ، وحيث أن معظم الدراسات التى تناولت موضوع قادة الرأى تركز على الدور الذى يلعبه هؤلاء القادة لأحداث التغيير فإن هناك أسبابا قوية تجعلهم يمارسون تأثيرهم على الجماهير بشكل متكرر بما يسهم فى تحقيق الاستقرار داخل الجماعة .(١)

بل أن قدرات هؤلاء القادة كما يعتقد لورانس لويل Lawrence تمكنهم من التحكم فى اتجاهات الآراء الجماعية نحو مختلف الشئون العامة بل أكثر من ذلك يرى لويل أن كل التنظيمات السياسية التى تأخذ الشكل الديمقراطى يديرها ويتحكم فى حركتها عدد قليل من هؤلاء القادة ، كما أن مجريات الأمور السياسية يسيطر عليها عدد قليل من هذه العناصر المؤثرة(٢) .

والقائد المخلص كما يعتقد ادارد برناى - الذى اوتى موهبه القيادة قادر على تعديل وتكوين ارادة الناس بحكم ما يتمتع به من ساعات مميزة تمنحه هذه القدرة ، ذلك أن هؤلاء القادة قد اسهمت الجماهير فى بنائهم واعطائهم ثقته ، ومن خلال ذلك نستطيع أن نفهم العوامل المؤثرة فى تكوين الرأى العام حيث يلعب هؤلاء القادة دورا بارزا بين هذه العوامل ذلك أن الرأى العام نفسه ما هو إلا مجموعة من الأفكار والرموز والصيغ الشفهية التى يزود

---

(1) Joseph J. Klapper : The effects of mass Communication New york. The free press. 1960. P. 76.

(2) Abbott Lawrence Lowell. Public opinion in War and Peace Harrard unirersity Press. Cambridge. 1926. P. 97.

القادة بها الجماهير[1] .

وقادة الفكر الإسلامى ليسوا جماعات منعزلة عن مجتمعاتهم ، ذلك أن هذا النوع من القادة إن هو إلا جزء لا يتجزأ من عملية الأخذ والعطاء فى العلاقات الشخصية التى تحدث كل يوم ،وهنا يتضح أن هؤلاء القادة يمسكون بمفتاح الاتصال بين الجماعات التى ينتمون إليها وبين العالم الخارجى، وبالتالى فهم أقدر على أن يعكسوا تفكير هذه الجماعات الدولية مثل العائلة والأصدقاء وزملاء العمل ورفاق الحياة بصفة عامة و بالتالى فهم أفضل ممثلين لهـــذه الجماعات .

وتؤكد البحوث العلمية أن معظم هؤلاء القـادة أكثر كفاءة فى نطاق تخصصاتهم من تابعيهم Followers ، كما أنهم أكثر تعرضا لروافد المعرفة المختلفة سواء أكانت روافد أصيلة تحمل التراث والحضارة الإسلامية أم وسائل إتصال حديثه حتى يتمكنوا من التصدى لقيادة الرأى ، وليس من الصعب تفسير هذه الحقيقة حيث أن قادة الفكر يسعون دائما إلى الحصول على المعلومات التى تمكنهم من إنشاء جسور بينهم وبين هذه المصادر .

ويمثل هؤلاء القادة دور الوسطاء بين أجهزة الاتصال الجماهيرى وغيرها من مصادر المعرفه الأخرى وبين الناس. وهو مايسمى بعملية انتقال المعلومات على مرحلتين أو على مراحل ويتم ذلك عن طريق قيام هؤلاء القادة بنقل الرسائل التى تعرضوا لها واقتنعوا بها إلى جماهيرهم، ومجالات نشاطهم وتحركهم، وتلعب هذه العملية دورا هاما فى توسيع نطاق التعرض لهذه الرسائل وذلك من خلال زيادة معدل الذين يتعرضون لها .

إلا أن قادة الفكر أو قادة الرأى لايستطيعون خدمة جماهيرهم إلا فى

---

(1) Edward L. Bernays. Propaqanda. New york 1928. Horacee Liveriqhx. P. 92.

فرع واحد فقط من فروع المعرفة قد لا يصلحون لغيره ، وتأسيسا على ذلك فإن قادة الفكر الإسلامى قد لا يتمكنون من تحقيق النجاح فى مجال الفكر الهندسى أو الزراعى، بل أن قائد الفكر فى مجال التفسير القرآنى قد لا يصلح فى حقل الحديث أو الفتوى أو التشريع . ولذلك فإن كل واحد من هؤلاء القادة يميل عادة إلى التعرض للرسائل الإعلامية التى ترتبط ارتباطا وثيقا بموضوع قيادتهم وفى نطاق تخصصاتهم واهتماماتهم والتى تتلاءم مع مجالات تأثيرهم .

فقد أثبتت الدراسات والأبحاث العلميه أن قادة الفكر أو ذوى النفوذ يخدمون الناس عادة فى مجال واحد فقط لا يصلحون بالضرورة لغيره من المجالات الأخرى .

كما أنهم يسعون إلى الحصول على المعلومات التى تجعلهم على اتصال وعلم بمجريات الأمور فى وطنهم ، ولذلك فإن الذين يجهلون مجريات الأمور فى الوطن يميلون إلى قبول وجهات نظر هؤلاء القادة الذين حصلوا على القدر المناسب من المعلومات وتزودوا بالإحصاءات الكافية التى يتوافر فيها عنصر الجدية وإثارة اهتمام الناس[1] .

وقد أثبتت الأبحاث العلمية أن الجماهير أكثر تأثرا بقادة الفكر أو الرأى من روافد المعرفة الأخرى ومن وسائل الاتصال الجماهيرى . ذلك أن القادة هم الذين يقومون بدور الوسطاء بين هذه المصادر وبين الناس حيث أن هؤلاء القادة بصفة عامة يميلون إلى أن يكون مستواهم الفكرى والثقافى مرتفعا عن غيرهم من الناس الذين يستمعون إلى أحاديثهم ويتعرضون لآرائهم ، كما أنهم يكونون أرفع منزلة من هؤلاء ، وذلك يعطيهم وضعا مميزا أثناء المناقشات التى تجرى داخل جماعاتهم ، كما يميل هؤلاء القادة أيضا إلى الاتصال بمن هم أعلى منهم مستوى فى البناء الاجتماعى .

---

(١) محى الدين عبد الحليم : الأعلام الإسلامى وتطبيقاته العملية القاهرة ، مكتبة الخانجى ١٩٨٤ ص ٦٢ .

وهكذا نرى أن قادة المجتمع بصفة عامة وقادة الفكر الديني بصفة خاصة يسهمون بدور كبير في تشكيل الرأى العام وتوجيهه والسيطرة عليه داخل مجتمعاتهم المحلية ، وحيث أن القائد هو نتاج طبيعى للرأى العام فانه حينما يتصدر الجماعة ويسيطر على الموقف لا يسير خلف هذه الجماعة ولكنه يتقدمها دائما ويستشير أهل الرأى من المتخصصين ولا يفكر على هواه، موصدا الباب في مواجهة الأفكار الأخرى[١] .

ويعرف بوجاردوس Boqardos القائد بأنه الشخص الذى يمارس نفوذه على عدد من الناس ، ويعرفه لندمان بأنه الشخص الذى يتقبل الناس أحكامه ومشاعره باعتباره أساسا للعقيدة والسلوك وهـذا يشير إلى الدور المميز الذى يلعبه هؤلاء القادة فى التأثير على إتجاهات الناس وتصرفاتهم . ذلك أن القيادة تتمثل فى القدرة على توجيه الجماهير والتأثير فى معتقداتهم وفكرهم ، وتشكيل آرائهم بطريقة تحقق الأهداف المرجوة .

ويستمد قائد الفكر الحقيقى قوته من فهمه لرغبات الجماهير ومطالبهم حتى يستطيع أن يبلور إتجاهات الرأى العام، وأن يمثلها ويفصح عنها إنه بمثابة تجسيد واقعى لمشاعر الجماهير . ومن المسلم به أن القائد الفكرى الناجح لابد وأن ينفرد بصفات معينة يفتقر إليها الآخرون، إلا أن هذه الصفات ليست مطلقة وإنما هى صفات نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان[٢] .

والرأى العام بدوره يتأثر بقادة الفكر فى مختلف المجالات ، ذلك أن هؤلاء القاده قادرون على تحويل الإتجاهات السلبية للجماهير إلى اتجاهات إيجابية لما يتميزون به من ملكات خاصة كقوة الشخصية والذكاء الحاد وسعة

---

(١) محمد عصام المصرى وبركات محمود : الوسيط فى العلاقات العامة . القاهرة . مكتبة عين شمس . ١٩٨١ . ص ٣٧

(٢) ابراهيم امام : الاعلام والاتصال بالجماهير . القاهرة . مكتبة الانجلو المصريه . ١٩٧٥ . ص ٢٢١

الاطلاع ، والقـدرة على تحليل المعلومات التي يتلقونها ، وحسن التصرف ورجاحة الرأى ، والسيرة الحسنة ، والسمعة الطيبة ، ويصبح من الصعب بعد ذلك إغفال هؤلاء النـاس إذا أريد دفع عجلة الحياة فى المجتمع على كافة الأصعدة التي يتغلغل فيها هؤلاء القاعدة .

ولهذا يصبح من الأهمية بمكان اكتشاف هؤلاء القـادة وتحديد هويتهم ومعرفة معـدلات تأثرهم فى مختلف المراحل التى تمر بها المجتمعات لأن هؤلاء يمكن أن يكونوا عناصر إيجابية صالحة تسهم فى تطوير المجتمعات والقضاء على الأمراض والآفات الاجتماعية التى تسود هذه المجتمعات ، كما يمكنهم أن يسهموا فى أثراء الخطط التنموية المختلفة وذلك إذا تم إيجـــاد جسور قوية من الثقة والتفاهم المتبادل بينهم وبين القيادة السياسية، وإذا تم تزويدهم بالحقائق والمعلومات الصحيحة التى تعينهم على ممارسة دورهم الصحيح بثقة واطمئنان ، أما حجب الحقائق عن هؤلاء القادة فانه يمثل خطورة كبيرة على الرأى العام الذى ينظر إليهم كروافد رئيسية للمعرفة، والذى يركن إليهم دائماً لمنحهم ثقته واهتمامه .

ومن ناحية أخرى فان هؤلاء القاده يمكن أن يلعبوا دوراً سلبيا ويؤثروا تأثيرا عكسيا ويحدثوا بلبلة وانشقاقا فى صفوف الرأى العـــام ، فينقسم على نفسه فبدلا من أن يأخذوا بيد الجماهير ويوصلوها إلى طريق التقدم والتعمير والبناء يزرعوا فى نفوسها الكراهية والبغضاء ويبثون الحقد والضغائن بين الناس بعضهم بعضا، أو بينهم وبين قادتهم، ويشكلوا معاول هدم لقيم المجتمع ومبادئه ، ويفسروا آيات القرآن الكريم حسب أهوائهم، ويوظفوا أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم لخدمة أغراضهم مستغلين ثقة الجماهير فيهم ، أو استجابتهم السهلة إلى هذا الجانب المقدس فى حياتهم ، أو جهلهم ببعض أو معظم جوانب هذا الدين . ذلك أن الرأى العام المسلم يتميز بحساسيته الشديدة نحو هؤلاء القادة الذين يعبرون عن الفكر الإسلامى ويمثلون هذا اللون

من الثقافة الروحية . معتبرا أنهم لا يمثلون أنفسهم ولا يعبرون عن إتجاهاتهم الخاصة ، ولكنهم يترجمون ما جاء بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، أو ينهجون المنهج الذى سار عليه السلف الصالح ، وهذا يجعل تأثيرهم على الجماهير المسلمه قويا يفوق تأثير الزعامات السياسية أو الاجتماعية أو غيرها، لأن هؤلاء يعكسون عقائد ثابتة يصعب المساس بها أو إقناع الجماهير بغيرها ذلك أن هذه العقائد الثابته تزداد رسوخا لدى الشخص مما يجعله مهاجما إذا واجهت هذه العقائد أى مساس بها كما يؤكد جيرالد ميلر[1] .

وينفرد قادة الفكر الإسلامى بمنزلة روحية خاصة فى نفوس الجماهير ويمثلون مكانة مقدسة فى قلوب هذه الجماهير التى تقودهم وتضعهم فى مكانه أسمى من مكانه غيرهم فالناس تلتف حول هؤلاء القادة الذين يستطيعون توحيد صفوفهم وإرشادهم باعتبارهم رمزا واضحا لما يؤمنون به وانطلاقا فى أن فكر هؤلاء القاده يحوى كل ما تحفل به هذه الجماهير من معان وقيم تقوى روحها المعنويه وتدفعها إلى الانطلاق لدفع عجلة الحياه فى مختلف الميادين ، والمجتمعات التى تظهر فيها قيادات قويه ومخلصه تتقدم بخطوات أسرع من غيرها لأن هذه القيادات تعطى قوه الدفع اللازمه لكى تواكب التقدم الحضارى الهائل فى العالم .

ويتميز أهل التقوى والصلاح من القاده الدينيين بقوه المنطق والاقناع وسرعه البديهيه ، كما يتمتعون بالصفاء الذهنى وسمو الروح والبعد عن المآرب الشخصيه والأغراض الدنيويه مما يكسبهم ثقه ومحبه الناس ، وتزداد العلاقه بينهم قوه وترابطا على مر الأيام وتقوى رابطه الانتماء بينهم وهذا يجعل تأثيرهم على الجماهير بالغا فيتحد من خلفهم الرأى العام يطبق تعاليمهم ويعمل بها وينشرها بدوره فى صفوف الغير .

---

(1) gerald R. Miller and Michael Burgoon. New technique of Persuation. New york. Harpoor and Row Publishers. P. 32.

والعقيدة الدينية هى التى تدفع الشعوب لخوض الحروب العقائدية أو أو لتحرير الأوطان ، وتجعلهم يستقبلون الموت دون ما خوف أو تردد ، فسلاح العقيدة هو أمضى سلاح، والتاريخ يروى لنا عن كثير من الحكام الذين إستغلوا العقيدة للسيطرة على الشعوب ولاشعال الحروب ولإحتلال الأراضى(١)

وقد أسهم قادة الفكر الإسلامى فى مختلف الأزمنة وفى جميع أرجاء العالم الإسلامى إسهاما فعالا فى تشكيل آراء الجماهير المسلمة ، لاسيما أنه بعد أن إتسعت رقعة الدولة الإسلامية واجه المسلمون بهذا الفتح مسائل كثيرة فى كل شأن من شئون الحياة وكانت هذه المسائل تحتاج إلى قادة يدلون بآرائهم فى هذه الشئون، وما تمخضت عنها أفكارهم من تشريعات تنسجم مع المتغيرات الجديدة التى فرضت نفسها على الأمة الإسلامية والتى لم يكن المسلمون يحتاجون اليها وهم فى جزيرة العرب .

فنظام الرى فى العراق ومصر يخالف ما هو موجود فى هـــذه الجزيرة ومسائل مالية عديدة ومعقدة ، ومسائل الجيش والفتوح ، ومعاملة المغلوبين وعلاقة الفاتحين بهم ، ومايؤخذ من الضرائب ممن أسلم وممن لم يسلم، واحوال فى الزواج لم يكن يعرفها العرب وأنواع فى طريقة التقاضى لم يكن لهم بها عهد وجنايات ترتكب لم يرتكبها العرب فى حياتهم البسيطة،وقل مثل ذلك فى سائر الشئون الداخليـة والخارجية التى لولا هؤلاء القادة الذين نظموا ورتبوا وعلموا ووحدوا الجموع المسلمة لاسفرت هذه المسائل عن ألوان من الاضطراب فى حياة الجموع لا يعرف مداها .(٢)

ومهمة قادة الفكر الإسلامى ليست مقصورة على القاء الخطب والمواعظ التقليدية فى الجمع والأعياد وغيرها فى المناسبات ، أو على إمامة المسلمين فى

(١) سعيد سراج : الرأى العام. مقدماته وأثره فى النظم السياسية المعاصرة القاهرة . الهيئة العامة للكتاب . ١٩٧٨ . ص ١٣٩

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام . ط ٣. القاهرة . دار الشعب ١٩٧٥، ص ٢٣٥

الصلاة . بل أن الذين لا يترددون على المساجد من الحيارى والتائهين الذين يضربون فى شتى مناحى الحياة على غير هدى ، أحوج إلى من يأخذون بأيديهم ليخرجوهم من الظلمات إلى النور .(١)

وتأسيسا على ذلك نستطيع القول أن هؤلاء الرجال يتحملون مسئولية دقيقة فى توجيه الرأى العام المسلم والتحكم فى حركته والإسهام فى تشكيل إتجاهاته ذلك أنهم يستطيعون الإسهام فى الإرتقاء بالجماهير والأخذ بيدها ، ودفع خطط التنمية فى شتى المجالات الإقتصادية والإجتماعية ، وإذا لم يكن قادة الفكر الإسلامى على المستوى الفكرى والخلقى والعلمى اللازم لدورهم المؤثر والفعال،فانهم يستطيعون دفع عجلة الحياة بين شعوبهم إلى الوراء ،وقد يمثلون معاول الهدم والتدمير فى المجتمعات الإسلامية والقضاء على مستقبلها عن طريق إفساد العقول وتحطيم وجدان الجماهير المتعلقة بهم .

ولا يملك علماء الإتصال وخبراء الرأى العام إلا أن يعترفوا بالقدرات التأثيرية الهائلة لقادة الفكر الإسلامى ويؤمنوا بدورهم الحيوى فى تشكيل إتجاهات الرأى العام المسلم ، ذلك أن هؤلاء الرجال الذين يلتقون بجماهيرهم فى مختلف المناسبات والذين يلجأ اليهم الناس لحل مشكلاتهم وعرض قضاياهم وطرح همومهم يكونون موضع ثقة الجميع ومحل تقدير مختلف الشرائح الجماهيرية ، لا سيما أن هؤلاء الرجال يستطيعون توظيف وسائل الإتصال الإسلامية المؤثرة فى توجيه الرأى العام الوجهة التى تتفق مع ما يدعون اليه وما يؤمنون به (٢)

---

(١) محمد عبد القادر حاتم : الاعلام فى القرآن . ج ١ - القاهرة . دار الشروق . ١٩٨٥ . ص ٤٢

(٢) ابراهيم امام : العلاقات العامة والمجتمع ط ٢ ، القاهرة . مكتبة الإنجلو المصرية . ١٩٧٠ . ص ٢١٣

وإذا كانت الحجج والوقائع التاريخية تؤكد هذه الحقيقة منذ فجر التاريخ فان الفتوحات الإسلامية لم تحقق الإنجازات الهائلة التى حققتها الا انطلاقا من هذه العقيده التى سيطرت على كيان الجمهور المسلم فى العصر الوسيط ، وجاءت الحروب الصليبية لتؤكد هذه الحقيقة وكان القتال حول بيت المقدس يمثل ملحمة الصراع الدينى الذى أشعل جذوته هؤلاء القاده وتؤكد الصهيونية القائمة على العنصرية الدينية فى العصر الحديث هذه الحقيقة ، ويسعى الزعماء الدينيون اليهود إلى السيطره على عقول الناس فتدفعهم عقيدتهم لارتكاب أبشع الجرائم باسم الدفاع عن الدين ، بل وتتمثل قوه تأثر العقيده الدينية وقدره زعمائها فى حمل الجماهير على محاربة إخوانهم فى العقيدة ويتمثل ذلك فى الحروب العراقية الايرانية التى تدور رحاها بين الجماهير المسلمة منذ أكثر من خمس سنوات .

ومن حكمة الله تعالى أن جعل فى الجماعات أفرادقليلين تتوافر فيهم مكانات خاصة تؤهلهم لقياده الجماهير والتأثير فيهم وتوجيههم ، كما جعل أغلبية الأفراد تسودهم نزعة الخضوع ، وبذلك إنقسمت الجماعات المختلفة إلى قاده وتابعين ، ولكل واحد منهم دور محدد يضطلع به مستهدفين إستمرارية هذه الجماعة ودفع عجلة الحياه بها ،وتختلف درجة تأثير القائد على تابعية بإختلاف المكانة التى يتبوؤها هذا القائد فى قلوب ونفوس أفراد الجماعة وقوه الاقناع التى يتمتع بها وتتوافر هذه المكانة وهذه القوه بتوافر الصفات القيادية لهذا أو ذاك (١) .

وتكمن خطورة هؤلاء القادة ورجال الفكر الدينى فى أن الرأى العام غالبا مايرى فيهم حسن الادراك ودقة الرأى والنظر فى فهم المصالح العامة للناس كما يرى أنهم أقدر على الفهم الصحيح لروح الشريعة ،وجوده التطبيق لمضمونها

---

(١) على أحمد على : العلاقات الانسانية والعامة فى المنشآت . القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثة . د . ت . ص ٤٠

فإذا إتفق هـؤلاء القادة على رأى أصبح واجب التطبيق ، لذلك ينظر الخبراء الباحثون لهؤلاء على أنهم مصدر هام من مصادر تكوين الرأى العام [١]

وقد ظهر أثر هذا العامل الحيوى فى الإسلام بعد وفاه الرسول صلى الله عليه وسلم ومنذ خلافة أبى بكر لاسيما وأنه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقر لهؤلاء القادة من أصحابه الذين كان يبعثهم إلى البلاد النائية الاجتهاد بالرأى فيما لم يجدوا حكمه فى القرآن والسنة .

وتكمن قوه تأثير هؤلاء القاده ويعزى دورهم الحيوى فى تكوين الرأى العام بين الجماهير المسلمة فى مجموعة من العوامل نجملها فيما يلى :

أولا : إن الله سبحانه وتعالى قد جعل لهؤلاء القـادة منزلة علمية رفع بها قـــدرهم وبوأهم مكانه مرموقه ، بل وأمر الناس بالرجوع اليهم والاستعانه بهم فيما يكتنف حياتهم من أمور ، ويعترضهم من ظواهر يعجزون عن تفسيرها ومعرفة الرأى الصائب بشأنها ، وما أكثر القضايا التى تعترض حياة الأعم الأغلب من هذه الجماهير ولا يجدون تفسيرا لها إلا عند هؤلاء العلماء وفى ذلك يقول الحق جل وعلا « فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لاتعلمون »[٣] .

وتكمن أهمية هؤلاء القادة أيضا فى أن الله حملهم أمانة الدعوة وتوجيه الرأى العام ، وجعل أقوالهم أحسن الأقوال فى ميزان الحق وهو أحسن

---

(١) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة . القاهرة . دار الشروق . ١٩٨٠ ، ص ٥٧٢

(٢) على أحمد على : العلاقات الإنسانية والعامة فى المنشآت . القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثه . د . ت . ص ٤٠

(٣) سورة النحل : آية (٤٣) .

الموازين ، فقال تعالى « ومن أحسن قولا من دعا إلى الله وعمل صالحـا وقال اننى من المسلمين »[١] .

بل وجعل سبحانه وتعالى أجورهم عظيمة القدر يؤكد ذلك قول الرسول (ص) « من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجر من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا » وقال صلوات الله وسلامه عليه « من دل على خير فله مثل أجر فاعله » .

والتاريخ الإسلامى حافل بنماذج ثرية من هؤلاء القادة الذين أسهموا فى تغيير أنماط الحياة لدى الجماهير التى قدرتهم واقتدت بهم .

كما لا ينسى التاريخ المواقف الصلبة لمثل هؤلاء الرجال الذين وقفوا ضد الباطل وحاربوه فى كافة صورة وأشكالة ، وحملوا لواء الحق ، وقادوا الرأى العام فى المجتمع الإسلامى لمواجهة الانحرافات والأباطيل والوقوف فى وجه ظلم الحكام واعتداء المستعمرين على الشعوب الإسلامية ومحاربة الفساد ، ومقاومة البدع والخرافات . ولا يزال التاريخ يذكر المواقف الخالدة لأئمة الإسلام الأربعة وغيرهم فى عصر الخلافات الاموية والعباسيه وكذلك شيخ الإسلام أحمد بن تيمية وتلميذه ابن القيم ، بالإضافة إلى موقف علماء المسلمين فى مواجهة اعتداءات المغول والصليبيين والفرنسيين ومن بعدهم الانجليز ، وكذلك الدور البارز الذى لعبه هؤلاء القادة فى تنصيب حكام المسلمين ، وقصة تنصيب شيوخ الأزهر لمحمد على حاكما لمصر خير دليل على ذلك وثم مواقفهم بعد ذلك فى مواجهة ظلم الحكام وكانوا ضحية لمن تملكته شهوة الحكم ومنهم من فقد حياته وتشردت أسرته .

وكان للدور البارز والجهد الكبير الذى أداه جمال الدين الأفغانى على

---

(١) سورة فصلت : آية (٣٣) .

سبيل المثال أثر ضخم فى حياة الأمة الإسلامية ذلك الرجل الذى قامت دعوته على أساس أعادة بنــــاء صرح العرب والمسلمين السياسى والاجتماعى وفقا للتطورات العلمية آنذاك، وعلى أساس قبول الدين الإسلامى لهذه التطورات، حيث إن الإسلام لا يرفض الآخذ بأسباب التقدم، كما حث المسلمين على محاربة الغرب والاستعمار وطمع أوربا فى خيرات الشرق بل أوجب على المسلمين ضرورة الآخذ بالمدنية الغربية، كما يجب الاستفادة بحضارة الغرب مع تدعيمها بالعقيدة، وهذا يعنى الأخذ بأسباب العلم الحديث من هندسة وكيمياء وطبيعة واقتصاد .... الخ فإنه لا يفــــل الحديد إلا الحديد، كما دعا إلى انتقال الأسلحة الأوروبية الحديثة لمحاربة كل الطامعين فى الشرق من المغتصبين المتجنين على الإسلام بنفس أسلحتهم التى يحاربون بها الشعوب الإسلامية، وقد ترك جمال الدين الأفغانى ثروة هائلة من تلاميذه الذين حملوا رسالته من بعده وغيروا شكل الحياة فى المجتمع .

ولسنا هنا فى موضع لتعداد هؤلاء القادة، ولكن اسماءهم لا تزال ماثلة فى أذهان الجماهير . فعمر مكرم ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده ورشيد رضا وسعد زغلول وغيرهم الكثير مما تفيض بهم وبأعمالهم كتب التاريخ ممن قادوا الجماهير وأسهموا فى زرع الاتجاهات الإسلامية الصحيحة .

ولا نزال نسمع عن الكثير من القادة الدينيين الذين أحدثوا آثارا بالغة فى شعوبهم وتغييرا ملحوظا فى أزمانهم . وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ يقول « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله .

ثانيا : أن مجال نشاط هؤلاء القادة لا يقتصر على النواحى العقائدية والشرعية ذلك إن نشاطهم يمتد ليغطى كافة مجالات الحياة سياسية كانت أم إقتصاديه أم اجتماعية ذلك إن الدين الاسلامى أتاح لهؤلاء القادة آفاقا

واسعة للتحرك والعمل والقول والسلوك وبالتالى توجيه الجماهير والتأثير فيهم انطلاقا من أن الاسلامى دين متكامل يتناول كل مجالات الحياة ويعالج جميع الأمور التى تهم هذه الجماهير مصداقا لقول الحق سبحانه وتعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»(١) .

ولهذا فإن دائرة انتشار هؤلاء القادة لا تقتصر على المساجد والزوايا ودور العبادة ، ولكن نشاطهم يتسع ليغطى كافة المجالات وكافة الشرائح الجماهيرية ذلك أن المسائل الاقتصادية ـ على سبيل المثال ـ يصعب على الجماهير المسلمة أن تدركها وتتجاوب معها إذا اصطدمت مع ما يراه هولاء القادة وما يقرونه ويوافقون عليه،وليس أدل على ذلكمن انتصار الدعوةالاسلامية التى تشتمل على مختلف أوجه النشاط الاقتصادى فترى البنوك الاسلامية والمؤسسات والشركات الانتاجيه والاستهلاكية الاسلاميه قد ظهرت إلى الوجود تلبية لحاجة الجماهير ، أى أن الرأى العام المسلم لا يرى هذه القضايا إلا بأعين هؤلاء الرجال الذين يعكسون قيم الاسلام وتعاليمه .

وفى الأمور السياسية فإنه يصعب أيضا على الجماهير المسلمة أن ـ تتقبل نظاما للحكم يخالف شريعة الاسلام ،بل أن نظام الحكم الذى يأخذ موقف العداء من هؤلاء القادة الاسلاميين يصبح معرضا دائما للسقوط ، ومن هنا يحرص القادة السياسيون فى البلاد الاسلامية على إيجاد جسور من العلاقات الطيبة مع هؤلاء القادة لاسباغ نوع من الشرعية على أنظمتهم وأساليبهم فى قيادة الشعوب .

وفى النواحى الإجتماعية المختلفة نجد هؤلاء القادة الإسلاميين يحتلون مواقع الريادة ويلعبون اخطر الأدوار لنجاح أو فشل أى خطة إجتماعيـة ، ولهذا نجد بعضا من هذه الخطط تتعثر بسبب موقف قادة الفكر الإسلامى

---

(١) سوره النحل : ايه (٨٩) .

منها مثل خطة تنظيم الأسرة التى تبذل لها بعض الدول الإسلامية جهدا مكثفا وتقدم العديد من المغريات والحوافز لدفع الناس لتنظيم أسرهم إلا أنها لم تحقق التقدم المرجو لها بسبب الموقف المتميز لهؤلاء القادة من فكره تحديد النسل بل أن مجرد تراخى هؤلاء القادة فى تأييد أى عمل إصلاحى داخل المجتمع المسلم سوف يؤثر تأثيرا سلبيا على هذا العمل، كما هو الحال فى قضية محو الأميه التى رصدت لها بعض الدول الإسلامية إمكانات مادية وحشدت لها طاقات بشرية كبيرة إلا أنه على الرغم من ذلك نجد أن خطة الدولة فى هذا الصدد لم تحقق الأغراض المستهدفه من ورائها، ولا تزال نسبة الأمية عالية بين الجماهير المسلمة ، ويرجع ذلك إلى تأثير العمليات الإنتقائية على فكر الجماهير فالناس يعرضون أنفسهم على مصادر المعلومات التى يؤمنون بها والتى تتفق مع فكر هؤلاء القادة وهو ما نسميه فى علم الإتصال بالتعرض الإنتقائى - Selective exposure حيث يعرض الناس أنفسهم للرسائل التى تتفق مع إتجاهاتهم الأصلية ، ويتجنبون التعرض للرسائل التى لا تتفق مع وجهات نظرهم والتى لابد أن تتفق مع وجهات نظر قادتهم ، وإذا ما تعرض الناس لوجهات نظر مخالفة فكثيرا ما يدركون معناها بشكل محرف ليجعلوها تتفق مع وجهات نظرهم وهذا هو ما يسمى بالإدراك الإنتقائى Selective Perceiption. كذلك يميل الناس إلى تذكر المعلومات التى تتفق مع آرائهم أكثر من تذكرهم للمعلومات المخالفة لها وهو التذكر الإنتقائى Selective Retention: وهذا يعنى أن الكثير من الناس لا يكون رأيه عن الأشياء كما تحدث فى الواقع، ولكنهم يرون هذه الأشياء من خلال الصور التى كونوها فى رؤسهم عن هذه الأشياء من قبل والتى أسهم قادتهم فى زرعها فى عقولهم (١)

---

(١) محى الدين عبد الحليم : الأعلام الإسلامى وتطبيقاته العملية - المرجع السابق ، ص ٦٥ .

فالمرء لايعرض تفكيره إلا للمعلومات التي تدعم آراءه ولا تتعارض معها كما أن المرء يميل إلى إدراك ما يود أن يدركه بالصورة التي تتفق مع ميوله وإتجاهاته ، كما أن معظم الناس تتذكر المواد الإعلامية التي تدعم وجهات نظرها ويحاولون نسيان المعلومات التي تتعارض مع آرائهم ، وهذه العملية تحدث دائما على نطاق واسع ويشير اليها علماء النفس مؤكدين أن حقيقة وجودها لا يختلف عن الحقيقة التي أثبتها الرياضيون من أن ٢+٢=٤ (١) .

ثالثا : أن هؤلاء القادة يقع عليهم عبء التفسير والإفتاء والشرح لآيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهنا تكمن أهميتهم ويظهر دورهم الحيوي في هذا المجال الهام والدقيق ، ذلك أن القرآن الكريم لم يكن في أكثر أحكامه مفصلا بذكر الوقائع ويتتبع الصور والجزئيات ولكنه يؤثر الإجمال . ويكتفي في أغلب الأحيان بالاشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية ثم يترك للمجتهدين من قادة الفكر الاسلامي فرصة العلم والاستنباط على ضوء هذه القواعد وتلك المقاصد مستعينين في ذلك بالسنة والبيان .

وباستثناء العقائد والعبادات بصفة خاصة آثر القرآن الكريم الاجمال وترك التفصيل ليحكم فيه أهل الرأي من القادة المسلمين في دائرة ما يتبين لهم من مقاصد ، أو أشار عليهم من قواعد ، ومن هذا نجد عرض عرضا مجملا لمسألة القيام بالقسط والعدل في الشهادة والقضاء ، ولم يذكر طريق الشهادة ولا كيفية القضاء ، ولا طريق رفع الدعوى ، وعرض لعقوبات بعض الجنايات وهكذا ، أي أنه قام بتفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير (٢)

---

(1) Rirers William : Mass Media. Delhi unirersal Book stall. 1963. P. 10.

(٢) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة . المرجع السابق . ص ٤٨٨ ، ٤٨٩

ذلك أن القرآن والسنة الصحيحة لم ينصا على المسائل الجزئية على كل ما كان وما هو كائن فنتج عن هذا أن قيد الله لهذه الأمة قادة وزعماء أسهموا بآرائهم فى حسم هذه المسائل واقنعو بها الجماهير المسلمة ، وأصبحت آراؤهم بمثابة مؤشر يستدل به الرأى العام فى توجيه أمور حياته،وفى تكوين إتجاهاته نحو مختلف القضايا والشئون .

أى أنه إذا كان القرآن الكريم قد وضح المبادىء الكلية لمنهج الحياة فى الأمة الإسلامية وترك تفاصيلها وبيانها للرسول يبينها على طريقة السنة القولية والعملية ، فإنه ترك للناس تطبيقها بما يناسب الزمان والمكان ، بالإضافة إلى أن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كرئيس وقائد للدولة الاسلامية لم تستغرق سوى فترة محدودة، ولم يكن من الممكن ولا من الملائم أن يصوغ كافة القواعد المنظمة للدولة الاسلامية فى عصورها المختلفة ، ولهذا وضع الرسول بعض المبادىء العليا فى تنظيم الدولة وترك للأمة أن تنظم أحوالها حسب مقتضيات الحال فى إطار المبادىء التى جاءت فى القرآن والسنة[1] .

وهنا يبرز الدور الهام لقادة الفكر الاسلامى فى شرح وتفسير المبادىء الكلية للقرآن الكريم، وتوضيح القواعد المنظمة للدولة الاسلامية فى مختلف العصور ، وبيان المعانى والأبعاد التى يتضمنها كل حديث لرسول الله ، وكل سكنة أوحركة فى حياته. وفى ضوء مايقدمون من شرح وتأويل،ومايعرضون من معان وأهداف كامنة فى كتاب الله وسنة نبيه تتطلع اليهم الجماهير المسلمة مستلهمة توجياتهم سائرة على خطواتهم متتبعة منهجهم فى الأقوال والأفعال.

رابعا : أن هؤلاء القادة يعتمدون على وسيلة من أقوى وسائل التأثير هى وسيلة الإتصال الشخصى المباشر ، وقد أسفرت الدراسات العلمية أن الاتصال

---

(١) محمود حلمى : نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة . ط ٦ . القاهرة . ١٩٨١ . ص ١٢١

الشخصى الذى يمارسه قادة الفكر أكثر فاعلية من وسائل الإتصال الأخرى وقد كشفت الدراسة التى أجراها لزوسفيلدوجوديه أن هؤلاء القادة منتشرون بين جميع الطبقات الاجتماعية وأنهم إلى حد كبير مماثلون للأفراد الذين يقومون بالتأثير عليهم .[1]

ويتميز التأثير الشخصى، كما يرى الباحثون ، بأنه يتضمن مواجهة مباشرة بين شخصين أحدهما موجه والآخر مستقبل ، والنتيجة النهائية لهذا الاتصال وهذه المواجهة هى التغيير فى سلوك المستقبل وإتجاهاته، وقادة الرأى والفكر فى الواقع هم الأشخاص المؤهلون لممارسة التأثير الشخصى على غيرهم من الناس فى مواقف معينة تتطلب ذلك [2]

وإذا كانت الأبحاث العلمية قد أكدت أن الاتصال الشخصى يعد أقوى وسائل الاتصال وأكثرها فاعلية فان القادة هم أكثر الناس قدرة على إستخدام هذه الوسيلة وتوظيفها لخدمة أهداف قادتهم لأنها متاحة لهم وفى متناول أيديهم .

وقد اكتشف علماء السياسة والاجتماع أيضا أهمية الاتصال الشخصى المباشر بين مرسل ومستقبل الرسالة وأكدوا على دوره الهام فى تكوين الرأى العام وتغييره .

وترجع أهمية عامل الاتصال الشخصى الذى يمارسه هؤلاء القادة إلى ما يلى[3] .

١ — أن الاتصال الشخصى يسمح بتبادل للأفكار من ناحيتين، والشخص

---

(١) جيهان رشتى : المرجع السابق . ص ٦١٨
(٢) أفريت روجرز : المرجع السابق . ص ٢٧
(٣) المرجع السابق ص ١٣٤ .

الواقع عليه الاتصال قد يحظى من المرسل بمعلومات إضافية أو بتمحيص لهذه المعلومات .

٢ — أن الاتصال الشخصي قد يؤثر على السلوك ، كما أنه ينقل الأفكار حيث يكون للأفراد الذين يتجاوب كل منهم مع الآخر قيم دائمة واتجاهات متشابهة .

٣ — تمتاز مصادر المعلومات الشخصية بسهولة الاتصال بها ، وإمكان تصديق ماتأتى به من معلومات ، حيث أنه عندما يكون المصدر معروفا على نطاق واسع فمن المتوقع أن ينظر إليه باعتباره جديرا بالثقة .

٤ — الاتصال الشخصي قد يكون له فاعلية أكبر فى مواجهة أية معارضة للفكرة أو عداء لها من جانب الشخص الواقع عليه الاتصال .

٥ — أن المصادر غير الشخصية للمعلومات يمكن أن تكون أكثر قابلية لأن يتجاهلها الإنسان أو يتماشاها من المصادر الشخصية .

٦ — نظرا لأن الاتصال الشخصي هو أحد وسائل الاتصال المواجهى Face to face Commicauntion فإن هذه الوسيلة تلعب دورا هاما فى توصيل المعلومات ونقلها عبر القادة إلى الآخرين . ويقوم هذا النوع من الاتصال بإحداث أثره فى الإقناع والتأثير لأن الاتصال وبالتالى الإقناع عن طريق تبادل الأفكار والآراء مع الآخرين يعتبر أكثر فاعلية حيث أن التأثير الشخصي يعتبر عنصرا أساسيا فى كافة أنواع العلاقات ذات الصلة بإتخاذ القرارات[١] .

---

(١) على السلمى : مقدمة فى العلوم السلوكيه . ط ٢ القاهرة دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ص ٧٨ .

خامسا : أن تأثير القائد لا يقف عند حد تعديل اتجاهات الجماعة أو تغيير آرائها، ولكن قائد الفكر مؤهل للتأثير على سلوك أفراد الجماعة حيث تتوافر لديه القدرة على توجيه هذا السلوك الوجهة التي تتفق مع الأفكار التي يدعو لها ، وترجمة ما ينادي به ترجمة عملية من خلال التطبيق العملي لها ، لا سيما وأن السلوك الإنساني ظاهرة تتميز بالتعقيد والتشابك حيث تتفاعل عدد من العوامل المختلفة في إثارة هذا السلوك وتحديد اتجاهاته ومداه ، وتشكيله وتحديد النمط الذي يأخذه ، كما أن هناك عددا من الدوافع والقوى الداخلية التي توجه السلوك الإنساني في اتجاه المحافظة على الحياة والبقاء[1] .

ذلك أن التأثير في السلوك يعتبر عملية صعبة بكل المقاييس، لأن تكييف السلوك يتم بفعل مجموعة من العوامل التي تعمل لفترة طويلة لكي ترسخ وتعمق مفاهيم وأفكار معينة في أذهان ونفوس الجماهير ولذلك يصبح من الصعوبة بمكان على أي عامل أو حتى مجموعة عوامل مجتمعة أن تؤثر في سلوك الجماهير بسهولة ويسر ، وقد فشلت خطط كثيرة سياسية وإعلامية واجتماعية في تعديل سلوك الجماهير أو تغييرها .

إلا أن قادة الفكر الإسلامي ينفردون بهذه الميزة وهم بالتالي أقدر على التأثير في سلوك الجماهير المسلمة بما يجعلها تتوافق مع أفكارهم انطلاقا من أن هذه الجماهير ترى أن أفكار هؤلاء القادة مستمدة من كتاب الله متوافقة مع سلوك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والجماهير المسلمة تأمل أن ترى نفسها وقد انتهجت منهج رسولها في الأقوال والأفعال وأن تسير على هداه فهي مهيأة نفسيا وذهنيا لكي تعدل من سلوكها لكي ينسجم ولا يتنافر مع ما ورد بكتاب الله . وما صح عن رسولها .

---

(١) على السلمى : المرجع السابق ص ٧٨

وبالتالى فإن هذه الظروف التى ينفرد بها قادة الفكر الإسلامى لا تتوافر لأى من العوامل المؤثرة على سلوك الجماهير والتى ذكرها المفكرون والخبراء وخلصت بها أبحاثهم ودراساتهم العلمية .

ويطلق علماء الاتصال على قادة الفكر اسم حراس البوابات الاعلامية gate Keepers وهم أولئك الناس الذين يملكون الحق فى السماح بمرور أو منع أى رسالة تأتى إليهم باعتبارهم أقرب وأوثق بمصادر المعلومات ، كما أن من حقهم إجراء التعديلات التى يرونها على تلك الرسائل لتصل إلى الجماهير وتكييف سلوكهم بالصورة التى يرغبون فيها .

ويقوم هؤلاء القادة الذين يعملون «كحراس بوابات» بالنسبة للتابعين الذين لا يتعرضون لمصادر المعلومات بشكل كاف ، بالسيطرة الانتقائية على الرسائل التى ستمر أولا تمر من البوابة التى يحرسونها بصفتهم قادة للفكر والرأى .

بل أن هناك اعتقادا بأن الوصول إلى قادة الرأى يعنى الوصول إلى الجماهير ، ونحن نعتقد فى صحة هذه المقولة ، ويتضح ذلك إذا أدركنا أن المعلومات التى تحملها وسائل الاتصال لا تصل إلى أهدافها عن طريق التعرض المباشر لهذه الوسائل ولكن هذه الوسائل تصل على مراحل كما ذكرنا Multi Staqe flow of Information وذلك نتيجة اضطلاع هؤلاء القادة الذين يتعرضون لمصادر المعلومات بحكم طبيعتهم ومكانتهم والمسئوليات الملقاة على عواتقهم بنقل مايرونه من محتوياتها إلى جماهيرهم ، وقد أكدت الأبحاث العلمية أن الناس يميلون إلى إدراك الرسائل التى تأتيهم عن طريق هؤلاء القادة ويتأثرون بهذه الرسائل بطريقة أكثر فاعلية مما لو تعرضوا إليها بصورة مباشرة .

إلا أنه على الرغم من هذه القوة التى يتمتع بها هؤلاء القادة ورجال

الفكر الإسلامى فإن كثيرا من هؤلاء الرجال لم يؤد الدور المنوط به فى تغيير الأعراف الخاطئة، وإحداث النهضة المرجوة فى المجتمعات الإسلامية ويرجع ذلك إلى الأسباب الآتية :

١ – ضياع سلطتهم الزمنية حيث لم يعد يملك هؤلاء إلا القول أو أو الكتابة، فى حين أن التاريخ الإسلامى يشهد أن واعظ الناس كان هو سيدهم أو قاضيهم ، تحتضنه الدولة وتحميه السلطة ، أما الآن فلعله يرى نفسه سعيد الحظ لو سلم من محنة السلطة فى كثير من البلدان حتى لو كان فى دار الإسلام[1] .

٢ – قلة إنصاف هؤلاء القادة حيث طغت الموجات المعادية واتجه الناس إلى دنياهم متكالبين عليها ، فنسوا حق هؤلاء الرجال عليهم . فساءت حالتهم أو هان أكثرهم على نفسه وعلى غيره ، ووقع الاستخفاف بهم فى الجد والهزل ، وحتى فى الروايات والتمثيليات ، وصاروا إلى حالة ربما لا يملكون بها التأثير فى الجماهير .

وبالإضافة ذلك فإن بعض السلطات تعمل على ابتلاء هؤلاء العلماء بالفقر والقهر للتخلص من معارضتهم، وكانت الشعوب قديما تدافع عنهم فأصبحت لا تعبأ بهم شيئا .

٣ – أدت بعض الأخطاء التى يرتكبها بعض هؤلاء الرجال أنفسهم إلى هذه النتيجة ذلك أن كثيرا من هؤلاء الدعاة لا يزالون سائرين على الأساليب العتيقة المنفرة للجماهير ، مع سطحية فى التفكير ، وجمود على طرائق مخلة لم يعد يحتملها أهل الجيل المتمرد المستعجل والمثقف ، هذا فى الوقت الذى

---

(١) عبد البديع صقر : كيف ندعو الناس ط ٨ القاهرة مكتبة وهبه . ١٩٨٠ ص ٨ .

امتلأت فيه المجتمعات بوسائل مغرية للتسلية واللهو المحرم أو المباح ، ويفتن أصحاب الملاهى فى تزيينها وتسهيل التعامل معها بإمكانات كبيرة وجهود ضخمة فاسهم هذا فى إصابة سوق العلماء بالفقر وتحول عنهم كثير من تابعيهم إلى تلك المغريات والوسائل الجاذبة .

٤ - تحول عددا لا بأس به من هؤلاء القادة من أصحاب رسالة يفنون فى سبيلها لا يعنيهم مبلغ التضحيات التى تقدم فى سبيل انتصار العقيدة التى يؤمنون بها وحمل الأمانة التى وهبوا أنفسهم من أجلها ، إلى موظفين أو مرتزقة ، كل ما يعنيهم هو الحصول على المال وتحقيق الثراء السريع ، وتحسين مستوياتهم المعيشية الدنيوية مستهدفين تحقيق الرخاء المادى الدنيوى ، مخالفين بذلك مبادىء العقيدة التى يدعون إليها ، متناسين الهدف الاسمى الذى وهبوا أنفسهم لتحقيقه ، وإذا تحول هؤلاء مقادة من أصحاب رسالة خالدة إلى طلاب مغانم دنيوية حق عليهم ماحق على مسلمى أحد من نكسه وهزيمة وترد، كما حق عليهم ما حق على مسلمى أحد الذين قال عنهم الحق جل وعلا فى سورة اللمزه « ويل لكل همزه لمزه الذى جمع مالا وعدده ، أيحسب أن ماله أخلده ، كلا لينبذن فى الحطمة ، وما أدراك ما الحطمة ، نارالله الموقدة ، التى تطلع على الأفئدة ، أنها عليهم مؤصدة ، فى عمد ممدة »[1] .

٥ - التطاحن والصراع الفكرى الذى وصل إلى حد الخصومة والكراهية والأحقاد بينهم وقد شاهد كاتب هذه السطور الآثار المدمرة لهذا الصراع بين الأقلية المسلمـــة فى الفلبين ، بين قادة الفكر الاسلامى هناك والذى انعكس بدورة على الجماهير المسلمة وأدى إلى خلق رأى عام منقسم على نفسه فوجد أعداؤه بغيتهم فى ذلك مما أضاع حقوق هذه الأقلية وأفقدها تماسكها وجعلها فريسة يسهل الاجهاز عليهـا والتهامها . كما أسفر عن تعدد الفتاوى الاسلامية وتضاربها .

---

(١) سورة الهمزه : (آية من ١ - ٥) .

كما أننا نرى آثار هذا الصراع بين الجماعات الاسلامية المختلفه فى العالم العربى والاسلامى نتيجة تعنت البعض أو تعصبهم أو تشددهم نحو مختلف المسائل،مما يؤثر بالتالى على وحدة الرأى العام.ويحرم الجماهير المسلمه فرصة الأخذ بزمام المبادرة وتولى ناصية أمرهم، وحمل رسالة الدعوة بالحكمة والمنطق والبرهان .

٦ ـ قصور بعض هؤلاء القادة عن اللحاق بركب التطور العلمى والتكنولوجى الهائل ، وحصر أنفسهم فى دائرة التراث القديم والأفكار التقليديه ، وهذا يتنافى تماما مع ماحث عليه القرآن وما طالب به رسول الاسلام فى السعى لطلب العلم وجعله فرض عين على كل مسلم ومسلمة ، ومتابعة الاكتشافات العلميه الحديثه فى مختلف الميادين ، والأخذ بأسباب التقدم التكنولوجى وتطويعه لخدمة الاسلام والمسلمين فمن غير المعقول أن يطالب القادة بعدم تعلم لغة الكفار والملاحدة، أو التعامل مع اكتشافاتهم كالتليفزيون والأقمار الصناعية، وتحريم إستخدام بعض الأدوية والعقاقير الطبية والارتقاء بالمستوى الصحى والاجتماعى للأسرة المسلمه ، وقد أدى تعدد الفتاوى وتضاربها إلى بلبلة الرأى العام واضطرابه .

٧ ـ ظهور بعض القيادات الدينية الفوضويه (الديماجوج) الذين يستغلون مشاعر الجماهير أحيانا،وعدم تعمق الكثير من هذه الجماهير وجهلهم بحقائق الدين الاسلامى أحيانا أخرى والعمل على توجيه الرأى العام الوجهه التى تحقق أغراضهم وطموحاتهم الشخصية ، وهناك فارق بين قادة الرأى الذين يمثلون الاسلام تمثيلا صادقا والزعماء الدعائيين ، فالنوع الأول يحمل مشعل الدعوة الاسلاميه مدافعا عنها بغض النظر عن التأثير الفورى العاجل أو التوجيهات الذى لاتحقق لهذه الدعوة الانتشار الموضوعى المنطقى أما النوع الثانى فإنه لا يهتم إلا بالمصالح الوقتية ويقدم ما يظن أنه يغرى الجماهير ويحببهم إليه بصرف النظر عن المردود السلبى لهذا الاتجاه ، فالقائد

الاسلامى الصالح يقود جماعته وفقا لأفضل المصالح التى تتفق مع قيم الاسلام وأهدافه وتحقق آمال الجماهير المسلمه وطموحاتها ، فهو قدوة لهم ، لايلبث الرأى العام يؤمن بأفكاره ويعتنق مبادئه .

وفى التاريخ الاسلامى رجال اشتهروا بالتقوى والورع ، وكانوا مشاعل للنور والحق والعدل فى مجتمعاتهم ، كما كانوا علماء وخطباء وأساتذة للجماهير المسلمه ، والصدر الأول فى الاسلام يغص بنخبه نادرة من هؤلاء الرجال ، وحتى فى عصور الظلام والانتكاسه فى حياة الأمه الاسلاميه قد ظهر رجال قادوا الجماهير وأضاءوا لهم الطريق وكانت لهم مواقف مشهودة فى مواجهه الظلم والفساد الذى ساد المجتمع المسلم آنذاك .

٨ ـ تخلى بعض القادة الحقيقيين عن آداء رسالتهم اما زهدا ، أو خشيه تأويل وسوء تفسير لمواقفهم ، أو منعا للصدام بينهم وبين القادة الفرض،وبين ويرى ادوارد برناى Edward Bernays إن المشكله الحقيقيه الضخمه ولاسيما فى الديمقراطيات الحديثه هى كيف نقنع القاده لكى يأخذوا على عواتقهم مهمه القيادة .

إلا أن القاده الناجحين هم الذين يرتفعون فوق هذه السلبيات ويسيطرون ويسيطرون على المواقف من حولهم ، ويحققون أعلى درجات التأثير ، ولتحقيق ذلك لا بد أن يتوافر لديهم السمات الرئيسية الآتية :

أولا : المواصفات الشخصية،ومن أهمها الذكاء Intelligence ، والنضوج الاجتماعى ، وسعة الأفق Social maturity and Breadth ، والجاذبية التى تشتمل على سماحة الوجه ورقة الحديث ، وتناسب القوام ، وحسن الهندام ، والقدرة على الشعور ، وبمدى توافق القائد مع الغير أو نشازه عنهم ، مدركا متى يتكلم ومتى يصمت وأن تتوافر لديه الكياسة والبعد عن الغلظة التى تولد الامتعاض «ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك»[1]،ويجب أن يتسم

بالاتزان الذى يساعده على مواجهة المشكلات فى هدوء واتخاذ السياسات الحكيمة التى تمكنه من التغلب عليها ، وأن تتوافر لديه القدرة على استمالة الغير للأفكار التى يعبر عنها ، والاستقامة فلا مكان للدجل والشعوذة فى رسالة القائد بل يكون مهذبا مخلصا لرسالته لأن نجاحه رهن بثقة الناس فيه ، خصب الخيال ، لديه من الأفكار ما يمكنه من مواجهة المشكلات الجديدة والتغلب على الآراء المعارضة وإضعافها لكسب فئات المترددين ، لديه الشجاعة فى مواجهة المسئول بإخطائه ، موضوعيا متجردا فى نظارته إلى المشكلات المعروضة ، متحمسا لرسالته نشطا متحركا قادرا على العطاء بجهد وافر وبذل كبير[٢] .

وأن يتوافر لدى هؤلاء النضج العاطفى والقدرة على التعامل مع المواقف المتناقضة لدى الآخرين ، ولديهم قدر معقول من الاعتزاز بالنفس وإحترام الذات ، كما يجب أن تكون دوافع القائد نابعـــة من داخلهم وتسيطر على رغبتهم فى الإنجاز ، وهنا يجب أن تتوافر لدى القائد العقل التام والملكة الفطرية وذاتية الدوافع وغـير ذلك من المواصفات الخلقية الضرورية لنجاح مهمته .

ثانياً : المهارات الاتصالية كمهارة التحدث، والكتابة والقراءة والانصات والقدرة على الحصول على المعلومات وفهم مضمونها واستقرائها ، والقدرة على التفكير ، وقوة البيان ، وفصاحة اللسان دون أن يختار من الكلمات أصعبها ، والحس الفنى والاعتدال فى الصوت ، والتلويحات والاشارات ، وعذوبة الحديث ، ونضوج الحجة واللباقة ، والقدرة على فهم السلوك الإنسانى وحسن

---

(١) سورة آل عمران . آية (٥٩)

(٢) على عجوه : الأسس العلمية للعلاقات العامة . القاهرة عالم الكتب . ١٩٧٧ . ص ٣٩ .

التعامل معه وذلك حتى يتمكن من التأثير فى أفراد الجماعة وتلقى رجع الصدى من الجماهير وتعديل الرسالة وفقاً لرد الفعل الجماهيرى لتحقيق مردرد مناسب ومتفق مع مضمون الرسالة ، واستثمار الوسيلة المناسبة فى الوقت المناسب حسب طبيعة الجماهير المستقبلة ومستوياتها الفكرية واهتماماتها[1] .

وهنا يتمكن قائد الفكر من صياغة رسالته صياغة مناسبة للجمهور المتلقى ليستطيع إحداث الاستجابة المرجوة على الجهور المستقبل ، وأن يعرف كيف يضع رسالته كود Encode يتفق مع طبيعة هذا الجمهور من خلال العوامل التى تسهم فى سلامة ودقة الرسالة ، والتى تحكمها مهارات الاتصال ـ المتوافرة لدى المرسل بالدرجة الأولى .

ويحتل قادة الفكر أهمية يعتد بها فى العملية الاتصالية ، وبقدر تمشى خصائصهم مع طبيعة الجماهير ، ومدى فهمهم للرسالة الاعلامية ، وقدرتهم على كسب ثقة الناس ، بقدر تمكنهم من تأدية رسالتهم الحضارية المقدمة مثل تأكيد الشعور بالانتماء إلى الدين الإسلامى ، وإمكان مساندة الرأى العام المسلم فى قضاياه المختلفة .

ثالثاً : القدوة الطيبة . ذلك أن المسلمين لاينظرون إلى هؤلاء القادة من خلال ماحصلوا عليه من مناصب والقاب فحسب ولكنهم ينظرون إليهم بسيرتهم ، وحسن قيادتهم وقدرتهم على الالتزام بالصدق والموضوعية والأمانة وإعلاء كلمة الله وحسن اقتدائهم بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وقيامهم بالأمر المعروف والنهى عن المنكر ، ذلك أن هؤلاء القادة من واقع اختلاطهم بالناس ، يتعرفون على رغباتهم ، وبالتالى فإنهم يستطيعون تكوين اتجاهات

---

(١) محي الدين عبد الحليم : المرجع السابق ص ٦٢ .

الرأى العام والتعبير عنه وتوجيهه نظرا لأن الجماهير تتقبل أحكامهم عن طيب خاطر باعتبارهم لا يمثلون أنفسهم وإنما يمثلون أوامر الله ونواهيه[1].

ويرجع ذلك إلى أن هؤلاء القادة يناط بهم حفظ الشريعة والقيام بها وتعليمها وشرحها للناس وبسطها علما وعملا، وبذلك فهم يرفعون عن الأمة حرج الجهل بها، وحرج التحير فى النوازل الجديدة - وبالتالى فهم مفتاح النظام الإسلامى، وضوابط صماماته، وقلب الأمة النابض، إذا صلحوا صلح النظام لأنهم يمثلون الرأى العام. وإذا فسدوا أو كفت أيديهم عن العمل فسد النظام كله، لأن هؤلاء القادة تعرفهم الجماهير بفضائلهم وتقواهم، ثم يعرفون بذواتهم فى كل عصر، وهم الذين يوجهون جهود المسلمين ويشاركون الرأى العام ويدعون إلى الله ويقومون بتوعية الجماهير وإزالة الشبهات عن الدين[2].

وهذا يتطلب ضرورة توافر السمعة الطيبة والسلوك الحسن والمعاملة الكريمة، بعيدا عما يعاب من قول أو عمل ليكونوا بحق قدوة للناس قادرين على قيادتهم.

ويؤكد الماوردى على أهمية الدين والتقوى لدى هذا النوع من القادة والبعد عن الغرض والهوى، والعدالة واجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر[3].

---

(١) إبراهيم أمام: أصول الإعلام الإسلامى. القاهرة دار الفكر العربى ١٩٨٥، ص ٢٩٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة. الداعى والمدعو ج ١ مطابع المختار الإسلامى ص ٣٤.

ولهذا فإن هؤلاء الرجال يحتاجون فى أداء مهمتهم التى هى فى الأصل وظيفة رسل الله إلى عدة قوية من الفهم الدقيق والإيمان العميق والاتصال الوثيق بالله تعالى .

فهؤلاء الرجال إذن يجب أن يكونوا موضع ثقة الجماهير المستهدفة التى تتلقى أفكارهم ، وأن يتصفوا بالاحترام والأمانة ذلك أنه مهما تكن عظمته وقدسية الفكرة التى يدعو إليها هؤلاء القادة فإن مكانتهم وكفاءتهم تلعب الدور الأكبر فى توصيلها والتأثير بها ، فتبليغ رسالة القرآن بما يمثله من عظمة وقدسية تطلبت أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم متصفاً بصفات خلقية أجملها القرآن الكريم فى قوله تعالى « وأنك لعلى خلق عظيم »[1] .

رابعاً : فنية الأسلوب ، فكلما تمكن قادة الفكر الإسلامى من السيطرة على مختلف أساليب مخاطبة الرأى العام ، واختيار أمثل هذه الأساليب لعقلية الجماهير ونفوسهم واهتماماتهم كان الأداء جيد ، والتأثير قويا ، والمقصود بالأسلوب هنا ليس لغة الحديث وحدها ولكن مستوى اللغة والأداء والمضمون الذى يتلاءم مع نبض هذه الجماهير ، وطبيعتها ويترجم آمالها وآلامها ويعالج رغباتها ويتناول قضاياها ومشكلاتها .

وقد نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم عدة طرق وقدم نماذج مختلفة لمخاطبة جماهيره سواء فى الداخل أم فى الخارج . فنجد فى كتبه إلى القبائل جزالة الأسلوب وقوة الألفاظ وغرائب الكلمات فهو يستمد قاموسه اللغوى من لغتهم ، ومن التعابير السائدة بينهم ، ومن الكلمات الدائرة فى تعاملهم[2] .

---

(١) سورة القلم الآية ٤ .

(٢) محمد إبراهيم نصر : الاعلام وأثره فى نشر القيم الإسلامية وحمايتها . الرياض . دار اللواء للنشر والتوزيع ١٩٧٨ ص ٦٧ .

ثم أنه حين يوجه رسائله إلى ملوك وأباطرة العالم يدعوهم للاسلام لا نجد أن العبارات والألفاظ بل والآيات التى يتضمنها أحد هذه الخطابات الموجه إلى أحد الملوك لاتتضمنها بالضرورة رسالة موجهة إلى ملك آخر ، فهذا من أهل الكتاب وذاك من عبدة الأوثان ، وهذا يقود الفكر الإيمانى فى بلده كالنجاشى ، وغيره يتخذه وسيلة للحكم والسيطرة مثل كسرى ... وهكذا اختلف أسلوب الحديث والمحاورة حسب مقتضى الحال وطبيعة الظرف الاتصالى الذى يتعرض له مستقبل الرسالة .

خامسا : يتميز قادة الفكر عن تابعيهم فى عدة نواحى أهمها كما يرى روجرز ، أن هؤلاء الرجال يستخدمون مصادر للمعلومات ، تتسم بالدقـــة والانفتاح على العالم الخارجى ، وبالتالى فهم لايولون الجانب الأكبر من اهتمامهم لوسائل الاتصال بالجماهيرى،ولكنهم يتحرون الحقيقة من مصادرها الأصلية ، كما أن هؤلاء القادة مطالبون بأن يكونوا أكثر انفتاحا على العالم الخارجى بدرجة تفوق تابعيهم فى هذا الصدد، مما يجعلهم يشكلون حلقة اتصال مع المصادر الكائنة خارج التنظيم الاجتماعى ليتمكنوا من تلقى الأفكار الجديدة والتعامل معها ، أما إذا انغلق هؤلاء القادة على أنفسهم وأغلقوا الأبواب دون الإتصال بثورة المعلومات والأفكار التى تغرق العالم الآن فإنهم يسهمون فى إصابة الرأى العام فى مجتمعهم بالتعفن والجمود وانعدام الحياه فيه .

سادسا : لا بد لقادة معسكر الإسلامى من الإتصال المباشر والمستمر مع التابعين لهم وأن يكونوا سهلى المنال كى يصبحوا على استعداد للتفاعل الاجتماعى ويتم ذلك من خلال اللقاءات المباشرة والمنتظمة التى تتم بين هؤلاء القادة وبين جماهيرهم سواء فى الندوات أو لدروس الدينية أو الخطب المنبرية وغير المنبرية ، وهذا كله يتيح للاتصال بينهم وبين الرأى العام إنسيابية الحركة ويعطيهم فرصة التأثير والتأثر بصورة تفوق غيرهم ويمكنهم من معرفة حالة

الجماهير التى يتوجهون إليها حتى يتمكنوا من مخاطبة كل طائفة على قدر عقولها .

سابعا : توافق الأقوال مع الأعمال حيث أنه إذا كان من الضرورى لقادة الفكر فى مختلف المجالات أن يعكسوا المذهب أو الايديولوجية التى يمثلونها قولا وعملا وسلوكا . فان قادة الفكر الإسلامى مطالبون بالالتزام التام بالمنهج الاسلامى ، وتطبيق هذا المنهج فى سلوكهم وحياتهم العامة منها والخاصة ذلك أن أى انحراف عن الالتزام بالخط الاسلامى سوف يترتب عليه فقدان الثقة بهؤلاء الرجال وخلق مايسمى فى علم الاتصال بهوة التصديق Credibility gab فتفقد الجماهير الثقة بهم بل يتعدى ذلك إلى إتاحة الفرصة لذوى الإيمان الضعيف للطعن فى الفكر الإسلامى نفسه الذى يعبر عنه هؤلاء الرجال نظرا لما يلاحظونه من انفصام بين سلوك هذا البعض وبين تعاليم الإسلام ومبادئه والأمثلة على ذلك كثيرة سواء على الصعيد المحلى أو العالمى . وكثيرا ما أساءت بعض النماذج المسلمة — لا إلى نفسها فحسب — بل إلى الإسلام نفسه فى الخارج والداخل ، وأصبح الرأى العام العالمى ينظر إلى هذا الدين الحنيف من خلال السلوك غير السوى لهؤلاء الذين تردوا إلى مستويات هابطة . وهنا يجب أن يكون هؤلاء الرجال مؤمنين برسالتهم لا ينظرون إليها على أنها وظيفة أو وسيلة لكسب العيش فحسب وإنما هى واجب يؤدونه غير مرتبطين بزمان أو مكان شأنهم فى ذلك شأن هؤلاء الرجال الذين وهبوا أنفسهم لهذا الدين وكانوا بسلوكهم القويم نماذج مشرفة فانتشر الاسلام على أيديهم فى العديد من المناطق وتحولت دول بأسرها إلى هذا الدين كما هو الحال فى الهند وأندونيسيا وماليزيا وغيرها من دول وسط وشرق آسيا وكذلك فى وسط وشمال افريقيا .

ان فاقد الشىء لا يعطيه ، وإذا تناقضت الأقوال مع الأفعال فان سلوك

المرء سوف لا يتسق مع كلامه وبالتالى فإن تأثيره فى الرأى العام سيكون ضعيفا وربما يكون تأثيرا عكسيا .

وحقيقة الأمر أن القائد الملتزم تجده قويا دائما فى الحق . صلبا فى مواجهة الباطل ، صادقا مع نفسه ومع غيره ، وقد كان اختيار النبى للدعاة من أعرف أصحابه بالدين واحفظهم للقرآن ، أعلمهم بدعوة الحق ، أعرفهم بالواجبات المنوطة بهم أكثرهم إلتزاما بواجب الدعوة التى هى رسالتهم فى هذه الحياة ، لا يختلف ظاهرهم عن باطنهم فلا يأمر بالشىء ما لم يكن أول العاملين به ، ولا ينهى عن الشىء ما لم يكن أول التاركين له .

ثامنا : أن يكون عالما فقيها مثقفا حافظا للقرآن محسنا تلاوته . دارسا ، لأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ملما بالسنة المطهرة ، والعلوم الحديثة ليتمكن من ربط الدين بالدنيا ، فإن العلم والرأى والحكمة من المتطلبات الأساسية التى يجب أن تلازم هؤلاء القادة ، الذين يعرفون فى مختلف الشئون بنضج الرأى وعمق التفكير ، وقوة البحث ، وحسن الانتاج ، تعرفهم الأمة بآثارهم وإنتاجهم العلمى والفكرى وآثارهم الخالدة .

فالعلم مثل العمل مطلب رئيسى نظرا لفضل العلم فى الفهم الدقيق والتدبير العميق لكل ما يحيط بالقائد وربط ذلك بما تضمنه الاسلام من معانى ومفاهيم لأن جملة المعارف التى يحصل عليها ونوع هذه المعارف هى زاده الذى ينهل منه ، وهى التى تعطيه المركز المرموق بين الجماهير .

تاسعا : الصفات الخلقية الضرورية لمن يأخذ على عاتقه حمل هذه الرسالة وتحمل هذه الأمانه والتى من أهمها والصبر والرحمة وسعة الصدر إلى جانب قوة الشخصية والتواضع النفسى فلا يستفزه غضب ولا يثيره حمق حتى لا تنفر منه القلوب ، وأن يتجمل بالشجاعة حتى لا يهاب أحدا فى الجهر بكلمة

الحق ، وحسن التصرف والبعد عن المراهنة والنفاق ، وأن يتزود بالعفة وكرم النفس والزهد مما فى أيدى الغير ، والقناعة فى الدنيا غير حريص عليها ولا منهمك فى طلبها ، والتواضع ، ومجانبة الكبر ! وأن يتسم بالوقار والرزانة والإمساك على فضول الكلام والتحفظ من التبذل بالهزل والقبح فى القول ومخالطة أهل الشر والفساد ، وضبط اللسان ، والتقوى والأمانة والورع باتقاء الشبهات والبعد عن مواضع الريبة ومسالك التهمة وأن يكون كبير الهمة صادق اللهجة عالى النفس قوى الثقة فى الله ، وأن يكون حاضر الذهن ، سريع البديهة ، مرنا لين العريكة ، معتدلا فى صوته ، ينبض كلامه بعاطفة صادقة تشعر سامعين بأنه يحدثهم عن اقتناع ، أمين بما يقول ، وأن يظهر بالمظهر اللائق به وبمركزه وبرسالته[1] .

وحين يتوافر فى قادة الفكر الاسلامى فى مختلف المواقع تلك المواصفات الضرورية التى تمكنهم من أداء دورهم فإن تأثيرهم فى تكوين الرأى العام سيكون كبيرا حيث أنهم سيتمكنون من تكوين إتجاهاته بما ينسجم مع ما ورد فى كتاب الله وسنة نبيه بصورة صحيحة تمكنه من مواجهة الانحرافات والأباطيل والوقوف فى وجه الظلم . بكافة صوره ومواجهة الفساد ، ومقاومة البدع والخرافات ، والأخذ بيد الجماهير المسلمة ، ودفعها إلى العمل والانتاج للحاق بركب الحضارة الانسانية ونشر الدعوة الاسلامية ، وتحقيق الصحوة للأمة الاسلامية .

---

(١) عبد الغفار عزيز: الدعوة الاسلامية بين التنظيم الحكومى والتشريع الدينى جـ ١ . ط ٢ . القاهرة . مؤسسة الوفاء للطباعة . ص ٣٢

مصادر البحث ومراجعه

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا . الحديث الشريف .

ثالثا : الكتب العربية .

١ - إبراهيم إمام : الأعلام والاتصال بالجماهير ، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٥ .

٢ - إبراهيم إمام : العلاقات العامة والمجتمع . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ .

٣ - إبراهيم إمام : أصول الأعلام الإسلامي . القاهرة ، دار الفكر العربي . ١٩٨٥ .

٤ - أحمد أمين : فجر الإسلام ، ط ٣ ، القاهرة ، دار الشعب ١٩٧٥ .

٥ - جيهان أحمد رشتي : الأسس العلمية لنظريات الأعلام ط ٢ ، القاهرة دار الفكر العربي ١٩٧٨ .

٦ - حسين حمادى : العلوم السلوكية ، القاهرة ، مكتبة عين شمس ، ١٩٧٧ .

٧ - سعد سراج : الرأى العام ، مقوماته وأثره فى النظم السياسية المعاصرة ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٨ .

٨ - عبد البديع صقر : كيف ندعو الناس ، ط ٨ ، القاهرة ، مكتبة وهبه ١٩٨٠ .

٩ - عبد الحميد إسماعيل الأنصارى : الشورى وأثرها فى الديمقراطية القاهرة ، المطبعة السلفية ١٩٨١ .

١٠ - عبد الغفار عزيز : الدعوة الإسلامية بين التنظيم الحكومى والتشريع الدينى . جـ ١ ، ط ٢ ، القاهرة ، مؤسسة الوفاء للطباعة ، ١٩٨٣ .

١١ — عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة ، الداعي والمنشود جـ ١ ، بغداد . مطابع المختار الإسلامي ١٩٧٩ .

١٢ — عبد الله الخريجي : علم الاجتماع المعاصر . القاهرة دار الطباعة الحديثة ١٩٧٧ .

١٣ — علي أحمد علي : العلاقات الإنسانية والعامة في المنشآت ، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة . د . ت .

١٤ — علي السلمي : مقدمة في العلوم السلوكية . ط . القاهرة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

١٥ — علي عجوه : الأسس العلميـــة للعلاقات العامة القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٧٧ .

١٦ — محمد إبراهيم : الأعلام وأثره في نشر القيم الإسلامية وحمايتها . الرياض ، دار اللواء للنشر والتوزيع ١٩٧٨

١٧ — محمد عصام المصري وبركات محمود : الوسيط في العلاقات العامة ، القاهرة ، مكتبه عين شمس ١٩٨١ .

١٨ — محمد عبد القادر حاتم : الإعلام في القرآن جـ ١ ، القاهرة ، دار الشروق ١٩٨٥

١٩ — محمود حلمي : نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٨١ .

٢٠ — محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة دار الشروق ١٩٨٠ .

٢١ — محي الدين عبد الحليم : الأعلام الاسلامي وتطبيقاته العلمية ط ٢ ، القاهرة

رابعا : المراجع الأجنبية :

1 — Abbot Lawerence Lowell : Publio opinion in war and Peace. Cam bridqe, Harvard university Press. 1926.

2 — Bernard Hennessy : Public opinion.3rd ed. California Wadsworh Publishinq Company. 1970.

3 — David K. Berlo : The Process of Communicatioh Newyork. Holt Rinehart and Winston. 1960.

4 — Edwerd L. Bernays : Propaqanda. New york. Horace Liveriqht 1928.

5 — qerald R. Miller and Michael Burqoon. New Technique of Persuation. New york. Harpoor and Rowe Publishers.

6 — Joseph J. Klapper. The effects of Mass Communication. New york. The faee Press. 1960.

7 — Lane Robert and Sears David : Public opinion. New york. The Machillan Compuny. 1962.

8 — Rivers William : Mass Media. Delhi. unirersall Book Stall. 1963.

خامسا : الكتب المترجمة :

أفريت روجرز : الأفكار المستحدثة وكيف تنشر ، ترجمة سامى ناشد القاهرة ، عالم الكتب ١٩٦٢ .

صحافة إخبارية .. لماذا؟

د. مرعى مدكور
قسم الصحافة والاعلام

« بسم الله الرحمن الرحيم »

« لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون »

(الأنعام : ٦٧)

يعيش العالم اليوم ثورة تكنولوجية أمكن للإنسان عن طريقها إحكام سيطرته على الطبيعة وأخضاعها لخدمته .. وماظهور وسائل اتصالية معاصرة جعلت العالم ـ على اتساعه ـ بمثابة قرية عالمية واحدة إلا إحدى منجزات هذا التطور التكنولوجى الكبير ، إذ عن طريق هـــذه الوسائل المتعددة ، من راديو وتليفزيون وفيديو وأقمار صناعية للاتصال وصحافة مطبوعة وغيرها، أصبح من السهل نقل ما يدور فى العالم ، شرقه وغربه حتى شماله وجنوبه إلى دائرة المعرفة ـ وأحيانا إلى مجال الرؤية المتزمنة مع وقوع الحدث(٠) ـ للفرد أو للجماعة عن طريق الصوت ،أو بواسطة الصوت والصورة ،أو عبر الكلمة المطبوعة ، وذلك كله من خلال أجهزة بالغة التعقيد والسرعة يمكن من خلالها بث المعلومات على الفور بين مختلف مناطق الكرة الأرضية[١] ..

---

(٠) بعكس ما كان يقوله الكاتب الصحافى الامريكى الشهير والتر ليبمان Walter Lippman فى بداية هذا القرن فى كتابه Public Opinion

(١) مصطفى المصمودى ، النظام الاعلامى الجديد ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٩٤ (المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، المحرم ١٤٠٦ هـ / أكتوبر ١٩٨٥ : الكويت) ص ٤٠

فالصحافة بمعناها الشامل ، من صحف ومجلات وكتب ونشرات إعلامية أو دعائية وملصقات وراديو وتليفزيون وسينما ومسرح وبث عن طريق الاقمار الصناعيه وغير ذلك من وسائل اتصالية أخرى، هى إحدى نتائج هذا التقدم العلمى . .

والصحافة بمعناها الضيق (من صحف ومجلات) قد قطعت خطوات كبيرة فى طريق التقدم ، خاصة فى السنوات الأخيرة ، بفضل استخدام منجزات التكنولوجيا ، لكنها — فى الوقت نفسه — تجد منافسة كبيرة فى ميدان الاتصال الذى تتسابق فيه الوسائل الاتصالية الأخرى على تقديم الخدمة السريعة والواضحة عن طريق شبكاتها الاعلامية السلكية واللاسلكية والنصوص المرئية التى تعتبر صحيفة حقيقية تصدر بالصوت والصورة وتتميز بالسرعة ونقل الحدث كما وقع تماما لتتحكم عليه بنفسك وتراه بعينيك ، والتى تسمح للمشاهد فى الوقت نفسه أن يسأل ويجلب ، أو يشغل فراغه بواسطة المسابقات المسلية أو يحصل على فائدة مادية تقدمها أجهزة الدعاية والاعلان(٥) .

ولم يكن من المقبول أن تقف الصحيفة المطبوعة إمام هذا التطور موقف المتفرج إعتمادا على مقولات تصفها بأنها صاحبة صولجان الثقافة والاعلام و« صاحبة الجلالة » و « السلطة الرابعة » . فدخلت هى الآخرى — الصحافة المطبوعة — مجال التطور واستخدمت عناصر الجذب والاغراء والتشويق

---

(٥) بعض الاعلانات التى تنشرها الصحافة تقدم فائدة مادية كوسيلة للترويج . . ففى حملة إعلانية فى مجلة (سيدتى) — السعودية التى تصدر باللغة العربية فى لندن — يقول الاعلان : « افتحى . . هنا ستلاقين سرا رغيدا » ثم يحدد طريقة الحصول على السلعة المعلن عنها قائلا : « افركى وسط الطية على معصمك لابراز شذى لايمكن أن يأتى إلا من . . . »

للمحافظة على قرائها ، مع مواصلة دورها الاعلامى الذى يتجاوز فكرة نشر الأنباء والمعلومات وبث الأفكار والتعريف بالأحداث ، إلى المشاركة فى صنع الأحداث وقيامها بدور الحارس للشخصية القومية والتراث الفكرى ضد أية محاولات لمسخ أو تشويه العقيدة(٥) والهوية الثقافية .

عصر اتصالى جديد :

فى خطاب بعث به بوليائى Bolyai الأكبر إلى ولده (كلاهما كان من علماء الرياضيات) فى القرن التاسع عشر ، ينبهه فيه إلى شدة المنافسة على أسبقية النشر ، جاء فيه :(١)

« أفضل لك أن تعلن عملك على الملأ بأقصى سرعة ممكنة ، نظراً لأن الأفكار

— أولا : تنتقل بسهولة من شخص إلى آخر ربما استعجل نشرها .

— ثانيا : لأنه من الثابت فعلا أن لكثير من الأشياء أوانها ، نجدها فيه

(٥) تقرر إعتبارا من الجمعة ٥ جمادى الآخرة ١٤٠٦ هـ/ ١٤ فبراير ١٩٨٦ وقف نشر كتابات ورسوم البهائيين فى الصحف المصرية ، وبصفة خاصة رسوم ومقالات وأزجال زعيمهم حسين بيكار . . وبالفعل منعت جريدة (الأخبار) — من ذلك التاريخ — نشر الباب الثابت (ألوان وظلال) الذى ظل (بيكار) يقدمه على صفحتها الأخيرة أسبوعيا منذ أكثر من ٢٠ عاما ، روج فيها — بطرق مستترة — لمبادىء ورموز وأفكار المرتدين ، ومن بينها الدعوة إلى الدين الموحد تحت شعارات براقه عن الحب والتآخى .
وكانت الحملة الصحفية لـ (الشرق الأوسط) و (المسلمون) وراء كشف مزاعم البهائيين واعترافات الرسام بيكار بأنه بهائى ، مما جعل الأزهر يصدر بيانا يناشد فيه الاستجابة لحملة الصحيفتين والتصدى للخطر البهائى . . انظر : الشرق الأوسط ، الجمعة ٥ جمادى الآخرة ١٤٠٦ هـ/١٤ فبراير ١٩٨٦ م ص١ .

(١) جاء ميدوز ، آفاق الاتصال ومنافذه ، ترجمة حشمت قاسم (القاهرة المركز العربى للصحافة : ١٩٧٩) ص ٧٥ .

أينما يممنا تماما كما ينتشر البنفسج فى الربيع .. هذا بالإضافة إلى أن كل نضال علىى إنما هو حرب ضروس لايتكهن لها أحد بنهاية ، فعلينا ـ إذن ـ أحراز النصر طالما كنا قادرين عليه ، فالفخر دائما لمن يغزو أولا » .

وإذا كان تعدد وسائل الاتصال يعتبر الدافع الأساسى لتأكيد أسبقية النشر ، فإن الدافع نفسه ينطبق بشكل أوضح على العمل فى مجال الصحافة ، وعلى الصحفى ـ إذن ـ أن يستوعب درسها الذى يلخصه « ميشل باربو » فى قوله أن « الاعلام سلعة سريعة التلف تخضع لمصادفات الأحداث»[1] وأنه فى التعامل مع الأخبار ونشرها يجب أن يتزامن التفكير مع العمل . .

وأصبح على الصحافة أن تقوم بدورها الذى يتجاوز فكرة نشر الأخبار والمعلومات وتصوير الأحداث والتعبير عن المجتمع إلى صنع هذه الأحداث والمساهمة فى تطور المجتمع ورسم طرق المستقبل امامه[2]، فالصحافة بجانب انهـــا قوة إعلامية مؤثرة ، هى قوة إقتصادية تؤثر فى الإنتاج والتوظيف وغيرها ، وقوة سياسية أيضا ، بالإضافه إلى تأثيرها التربوى والتثقيفى ،ومن هنا فتوقف صحيفة ـ إذا خاصة كانت ذات تقاليد عريقه ـ إنما يعنى انتكاسة لقضية الاعلام والتنوع والتعدد فى هذا المجال .[3]

(1) Michel Parbot, Camera — Reporter (L'aventure vécue Flammarion), 1985, P. 22.

(٢) إجلال خلفية، اتجاهات حديثة فى فن التحرير الصحفى ، جـ ١ ، ط ١ (القاهرة ، دار الإنسان : ١٩٧٢) ص ٨ .

(٣) The Washington Star, Au Gust. 7, 1981 وتوقفت هـــذه الصحيفة المسائية الوحيدة فى العاصمة الامريكية بعد عددها الصادر يوم الجمعة السابع من أغسطس ١٩٨١ بعد قرابة ١٢٩ عاما من الصدور المستمر ، وقد كتب الرئيس الامريكى رونالد ريجان خطابا إلى رئيس تحرير الصحيفة يعبر فيه عن حزنه الشديد لتوقف الصحيفة ، ويصف اليوم الأخير لهـا بأنه « يوم صمت عميق وشامل فى واشنطن » .

ـ انظر صورة خطاب الرئيس ريجان لرئيس تحرير الصحيفة .

والمحافظة الصحيفة على قرائها ، وتأكيد اتجاهاتهم نحوها ، فى مواجهة المنافسة الصعبة لوسائل الاعلام الأخرى والمتعددة ، أصبح عليها ـ الصحيفة ـ إرضاء القارىء والفوز بثقته ، وهذه ليست بالمهمة السهلة ، فالقراء متعددوا الاتجاهات ، ومختلفوا الثقافات ، ومتنوعوا الاهتمامات.وإرضاء نسبه كبيرة منهم ـ فى أحسن الأحوال ـ يتطلب تقديم خدمه صحفية متنوعة تصمد وتتفوق فى مجال المنافسة(٥) ، فلكى تحصل الصحيفة على ثقة القارى يجب أن تنقل إليه أحداث عصره ووصله ـ إعلاميا ـ بأية منطقه فى العالم ، وذلك عن طريق تقديم ثروة متجددة من المعلومات والأفكار والمعارف والمناقشات والتحليل والتعمق فى الأحداث والتعليق عليها للمساهمة فى التطوير الفكرى للمجتمع الذى تصدر فيه وتشجيع القراء على الاهتمام بالقضايا المحلية والدولية ، وكل

---

(٥) الصحافة الاقليمية فى مصر أيضا أصبحت تجد منافسة شديدة من الاذاعات المحلية ، بالإضافة إلى القناة الثالثة فى التليفزيون والتى بدأت أرسالها منذ السادس من أكتوبر عام ١٩٨٥م لخدمة القاهرة الكبرى (القاهرة والجيزة والقليوبية) وركزت على تقديم الخدمات .. وكانت برامجها فى اليوم الأول كالتالى : . الساعة ٦ : الافتتاح والقرآن الكريم ، ٠٥ر٦ كلمة وزير الإعلام فى مناسبة إفتتاح القناة ، ١٥ر٦ أ.ب .. مصر ، ٢٥ر٦ القرية الأليفة(رسوم متحركة للأطفال) ، ٣٥ر٦ أكتوبر فى عيونهم (مع نجيب محفوظ) ، ٤٥ر٦ ريبورتاج عن الزحمة ، ٥٢ر٦ آذان العشاء ، ٠٠ر٧ نشرة أخبار ، ١٠ر٧ كلمة رئيس الجمهورية ، ٣٠ر٧ باقى من الزمن، ٠٠ر٧ دليل المشاهد ، ٤٥ر٧ الكاميرا تطرق بابك، ١٥ر٨ خدمات ليلية عن الصيدليات والمستشفيات ، ٢٠ر٨ القرآن الكريم والختام .. وقد قدمت هذه القناة خدمة إعلامية كبيرة وغير مسبوقه لأحداث الشغب فى مصر التى بدأت يوم ٢٥ فبراير ١٩٨٦م.فانتقلت الكاميرات إلى مناطق الأحداث وقدمت أفلاما توثيقية عنها كان لها تأثيرها الفعال فى شجب الشعب المصرى لها .

ذلك لن يتحقق إلا إذا أخذت الصحيفة بأحدث وسائل التكنولوجيا . والصحافة فى الخارج قد أخذت - بالفعل - بكل أسباب التطور والإنجاز العصرى للحفاظ على قرائها والتأكيد على استمرار دورها متكيفة مع التكنولوجيا ، باستخدام آلات الطباعة الاوتوماتيكية السريعة ونقل الصفحات بالميكروويف (الموجات القصيرة) والأقمار الصناعية ، بالإضافة إلى استفادتهـــا من عنصر الصورة المتحركة عن طريق سلاح الفيديو ( ) لتحقيق زيادة التوزيع وملاحقـة أسباب التطور .. أما الصحافة العربية فتحاول هى الأخرى السير فى طريق الاعلام الاليكترونى ، خاصة بعد انتشار الوسائل الاتصالية الحديثة من راديو وتليفزيون وفيديو وشرائط كاسيت تقـــدم الثقافة الرفيعة (٥٥) إلى

(٥) منذ عام ١٩٨٠ بدأت « صنداى تايمز » البريطانية انتاج شرائط فيديو تقدم أهم أحداث العالم ، وسلكت الطريق نفسه مجلة « بارى ماتش » Paris—Match الفرنسية التى تنتج شرائط فيديو كل شهر ، وكذلك فعلت بعض المجلات الشهيرة فى ألمانيا الغربية ، مثل « دير شبيجل » Der Spigel و « شتيرن » Stern وهناك مشروع لاحياء مجلة « لايف » Life الامريكية التى كانت تعتمد على الصورة وتوقفت بسبب المنافسة الشديدة من التليفزيون وذلك عن طريق عودتها فى شكل شريط فيديو يصدر كل شهر .

(٥٥) عرفت مكتبة الشعر العربى الدواوين المسموعة المسجلة على شرائط كاسيت عندما خاض التجربة الشاعر الفلسطينى يوسف الخطيب فى ديوانه (مجنون فلسطين) الذى قدمته عام ١٩٨٢ « دار فلسطين للثقافة والاعلان والفنون » فى مجلد يضم أربعة شرائط بصوت الشاعر ، بالاضافة إلى كتاب يضم فهرس القصائد وإضاءات نثرية على بعضها .. بعدها صدر فى باريس ديوان مطبوع على ثلاث اسطوانات باسم (الشعر العربى المعاصر) للموسيقى والمسرحى السورى عابد عازريه ، قدم فيها بصوته بعض قصائد الشعر الحديث ، ثم توالت شرائط الدواوين الشعرية : (فى حب لبنان) الذى يضم عشرين =

جانب التسلية والترفيه فأصبحت الصحافة صناعة كبيرة إلى جانب كونها خبرا ورأيا وثقافة ، فهي تتبارى فى الاخذ بأسباب التحديث إلى جانب تقديم الفن الصحفى المتجدد الذى لا يقف عند حد . .

فصحيفة (الأهرام) أقدم جـــريده عربية موجوده حاليا[1] طورت طباعتها من طريقة طباعة الحروف البارزه Letter Press بإستخدام الرصاص إلى الجمع التصويرى Photo Composing فى السبعينات من هذا القرن، ثم الطباعة المستويه (الملساء) Lithography والتى تعرف الأوفست(٥) Off—set ابتداء من ٢٨ مارس ١٩٨٥ (٢٥ جمادى الآخرة ١٤٠٤ هـ) عندما وضعت فى يد قارئها أول نسخة من الصحف اليومية تطبع فى مصر بهذه الطريقة ، بواسطة ماكينات قادره - كما تذكر الصحيفه[٢] - على طباعة ، أى عدد من الصحف اليومية فى وقت واحد ، وفى مقدورها طباعة (الأهرام) اليومى فى عدد من الصفحات تصل إلى ٦٤ صفحة بالألوان . .

وفى مجال المنافسة على تقديم الخدمة الأفضل تدخل مجال المنافسه صحف (مؤسسة أخبار اليوم) التى تتطور من مجرد صحيفه أسبوعيه تحرر من شقه

= قصيدة لناديا تويني ، و(الأعمال الكاملة لفاروق جويدة) على ١٠ شرائط كاسيت مدتها ١٠ ساعات بصوته مع صدورها فى الوقت نفسه فى مجلد مطبوع عن (دار تهامه للنشر) بالمملكة العربيه السعوديه . . ومع نجاح التجربة فى مجال الشعر قامت إحدى الشركات الفنيه بتسجيل بعض قصص إحسان عبدالقدوس ونجيب محفوظ على شرائط كاسيت . . .

(١) أصدرها سليم وبشارة تقلا فى الخامس من أغسطس ١٨٧٦ م . .

(٥) الاختصار المتداول للمصطلح Off the Plate and set on the Paper أى بعيداً عن اللوحة الطابعه ومطبوعا على الورق ... أنظر : أشرف محمود صالح ، الطباعه (القاهرة ، العربى للنشر : ١٩٨٤) ص ٤٠ :

(٢) الأهرام (كلمة الأهرام) ٢٨ مارس ١٩٨٥/ ٢٥ جمادى الآخرة : ١٤٠٤هـ ص ١

صغيرة فى شارع قصر النيل بالقاهرة وتطبع فى عدة مطابع متفرقة ثم تصدر عن الدار صحيفة يومية باسم (الأخبار) إبتداء من الخامس عشر من يوليو ١٩٥٢ تطورت خلالها من الجمع اليدوى Hand set إلى الجمع الآلى Machine set حتى الجمع التصويرى Photo Composing وصولا إلى طباعة الأوفست إبتداء من مايو ١٩٨٥ من خلال مطبعة قادرة على طبع مليون و ٣٠٠ ألف نسخة يوميا وفى ٢٤ صفحة، وباستخدام أربعة ألوان،(١) وطبع الملاحق Supplements الملونة فى المناسبات المختلفة(٥)، وفى الطريق نفسه تسير بقية الصحف اليومية والأسبوعية .. وحاولت بعض الصحف العربية مد خدمتها إلى قارئها العربى خارج الدول العربية، وقد بدأت التجربة جريدة الشرق الأوسط السعودية التى تصدرها باللغة العربية فى لندن وتوزع فى العالم(٢) ثم تمكنت بعد ذلك من تطوير وسائلها الفنية فى الاتصال عبر الأقمار الصناعية بحيث تطبع - فى وقت واحد - فى سبعة مراكز مختلفة هى : لندن، والرياض، وجده، والظهران، والدار البيضاء، وباريس، ونيويورك، كما زادت على ذلك أنها تطبع فى نقاط طباعية موسمية تلبية لطلبات التوزيع

---

(١) الإخبار، أحدث مطبعة فى العالم .. ودار جديدة لمؤسسة أخبار اليوم، ٢٤ يوليو ١٩٨٥/ ٢٥ شوال ١٤٠٤ هـ، ص ١

(٥) أثناء زيارة الرئيس مبارك لأخبار اليوم فى ٢٣ ديسمبر ١٩٨٤، ٣٠ ربيع الأول ١٤٠٥ هـ - أصدرت الأخبار ست طبعات مختلفة، شاهد الرئيس منها خلال زيارته للمبنى أربع طبعات مختلفة تمت أثناء تفقده للمطبعة، منها ثلاث طبعات بالألوان، وطبعة : أبيض وأسود، كما تم إصدار طبعتين أثناء لقاء الرئيس فى المؤتمر الصحفى مع أسرارة تحرير الدار .

(٢) صدر عددها الأول فى يوليو ١٩٧٨

التي تزاد في فترات معينة ، فهي تصدر في مارسيليا ـ سنويا ـ خلال فترات الصيف فقط .

وبعدها خاضت صحيفة « الأهرام » المصرية التجربة ، وبدأت بإصدار طبعة دولية منها Al Ahram—International Edition [١] تطبع وتصدر يوميا في لندن وتصل صباح كل يوم إلى أوربا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وكندا بالصورة التي تصدر بها في مصر مع مواد إضافية تهم العرب في الخارج، ولم تقف المنافسة الصحفية عند حد الصحف (٥) بل وجدت التشجيع المادي والمعنوي من المؤسسات والنقابات المهنية ، ما دامت هذه المنافسة تتم في موضوعية وصدق وإخلاص . وفي هذا الاطار أقامت نقابة الصحفيين في مصر مسابقة تقرر أن تكون سنوية لتكريم الأعضاء الذين تفوقوا خلال عام(٥٥) كما تعمل النقابة على أن تكون مصادر الأخبار والصورة

---

(١) صدر العدد الأول منها في ١٨ يونيه ١٩٨٠ م .

(٥) في العشرين من سبتمبر ١٩٨٥ إستحدثت « الشركة السعودية للأبحاث والتسويق » منصبا تحريريا هاما في مطبوعاتها ، هو منصب كبير المراسلين Chief Correspondents وحددت أن يكون « الشخص المرشح لهذا المنصب من الذين يعشقون العمل الصحفي الميداني بالإضافة إلى مقدرة فائقة في التحليل وأسلوب رفيع في الكتابة، ودراية كاملة بمطبوعات الشركة وأسلوب تناولها للأحداث والقضايا الهامة والساخنة حول العالم » وشغل هذا المنصب عماد الدين أديب الرئيس السابق لتحرير مجلتي (المجلة) و (سيدتي) .

(٥٥) أقيمت المسابقة للمرة الأولى عام ١٩٨٥ ،وقام رئيس وزراء مصر ـ كمال حسن علي ـ بتوزيع الجوائز على الفائزين وهم في التحقيق الصحفي : بثينة البيلي (مجلة المصور) بدوى محمود (صحيفة الجمهورية) .. وفي المقال التحليلي : عبد القادر شهيب (جريدة الشعب) . وعاصم القرشي (الأهرام) . والتغطية الخبرية : شريف رياض (الأخبار) وثروت شلبي (الأهالي) =

الصحفية (١) لتجعل متاحة أمام كل الصحفيين بشكل متكافئ ، وأن تكون الصحافة مستقلة القارىء على صلة بما يجري حوله في بلده وفي المنطقة وفي العالم كله .

= والتحقيقات الخارجية : إحسان بكر (الأهرام) وأسامة عجاج (مجلة آخر ساعة) ... وفي الحوار الصحفي : شفيق أحمد علي (الأهالي) وعادل حموده (روز اليوسف) .. وفي التغطية الرياضية : أيمن إبراهيم (الأخبار) وجمال بخيت (مجلة صباح الخير) .. وفي التصوير الصحفي : أنطون ألبير (الأهرام) . ومكرم جاد الكريم (الأخبار) .. وفي الكاريكاتور : تم حجب الجائزة الأولى ، وفاز بالثانية شريف عليش (صباح الخير) والثالثة جمعه فرحات (صباح الخير) .

(١) أنظر : إجتماع مجلس نقابة الصحفيين المصريين في جلسة ٢٧ يناير ١٩٨٦ لمناقشة الطلب الذي قدمه المصورون الصحفيون ، لمنحهم الفرص المتكافئة لتغطية الأحداث والزيارات التي يقوم بها رئيس الجمهورية حتى تكون الصورة الصحفية عنصر منافسة مثل الخبر .

حقوق مصر التاريخية
فى واحة جغبوب

د/ محمد صابر عرب

أهمية واحة جغبوب :

جغبوب واحة صغيرة فى شمال غرب سيوة على خط طول ٥ر٢٤ درجة وبين خطى العرض ٢٩ر٣٠ درجة .

وتبعد الواحة عن السلوم بنحو ٢٤٠ كم وعن سيوه بنحو ١٢٥ كم[1] .

وتعد جغبوب مركزا هاما لمرور القوافل بين ليبيا ومصر وفوق هذا فهى مقر السنوسية، وتضم زاوية بناها مؤسس السنوسية السيد المهدى بن على السنوسى (١٨٥٥) وبها ضريح وجامع باسمه .

ومن الناحية العسكرية تعد جغبوب مركزا إستراتيجيا هاما حيث تتحكم فى الحدود المصرية الليبية ، فموقع الواحة على مدخل ليبيا ومصر تجعل لها قيمة حربية كبيرة[2] . على إعتبار أنها الطريق البديل عن الساحل .

ولقد إتفق الخبراء العسكريون على أن أى غزو عسكرى لمصر من جهة الغرب يحكمه طريقان يمكن للعدو سلوكهما ولا يوجد غيرهما :

١ ــ المنخفض الذى تقع فيه جغبوب وسيوه .
٢ ــ ساحل البحر المتوسط .

---

(١) دكتور محمد فؤاد شكرى . ميلاد دولة ليبيا الحديثة جـ ١ ص ١٨٢ .

(٢) د . محمود الشنيطى . قضية ليبيا ص ١٠٥ .

وهناك عاملان طبيعيان يجعلان التحول عن هذين الطريقين متوزرا .

أولا : الإقليم الجاف المملوء بالتلال الرملية فى جنوب منخفض سيوة يقوم حائلا طبيعيا فى وجه أى غزوة حربية من الجنوب والجنوب الغربى وكل اتصال بين واحة الكفرة (معقل السنوسى) ومصر يجب أن يتخذ طريق جغبوب لتفادى تلك العقبة .

ولم يتمكن من عبور تلك التلال الرملية الإجاعات من العرب الشداد . كان ذلك نادرا جدا .

ثانيا : الصحراء الواسعة بظروفها المناخية القاسية فيما بين منخفض سيوة والساحل[١] .

من هنا تبدو الأهمية العسكرية لواحة جغبوب . ولا تمثل جغبوب أهمية إقتصادية تذكر ، فمعظم آبار المياه الموجودة بها عبارة عن صهاريج صناعية من أيام الرومان وتختلف سعتها ولكن أكثرها يسع نصف مليون جالون وهذه الصهاريج حفرت فى الصخر ، حيث توجد المنخفضات التى تساعد على تجمع الماء .

وفى كثير من الأحوال تطرق الخلل إلى هذه الأحواض فنجد الرمل قد إعترض السبل المؤدية لها أو طمر الصهاريج نفسه[٢] .

وتتضاعف أهمية جغبوب الإستراتيجية باعتبارها الطريق الأمثل لغزو سيوة من الفتحة الشمالية (ممر جغبوب) ، ثم شرقا على الحافة الشمالية للمنخفض ، ثم عن طريق المنخفض نفسه .

---

(١) دار الوثائق المصرية ـ محافظ عابدين. محفظة رقم ٥٨١ ، تقرير أعده اللواء سبنكس ، أغسطس ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر السابق .

ويوصى اللواء سبنكس فى تقريره الذى قدمه للحكومة المصرية سنة ١٩٢٥ بأهمية إحتفاظ مصر بالخط الذى يسير مباشرة فى غرب جبل جغبوب . ويؤكد « سبنكس » على أن جغبوب إذا وقعت فى أيد غير مصرية فإن المركز الحربى لمصر يتأثر تأثرا يضر بمصالح مصر ضررا بليغا[١] .

جغبوب فى ظل السيادة العثمانية :

إن الصلات بين سكان مصر وسكان ليبيا صلات قديمة ، حيث عرف الفراعنة أهل ليبيا واتصلوا بهم فمنذ الأسرة الثالثة نسمع باضطرابات يقوم بها الليبيون على حدود مصر الغربية وذهبت حملات مصرية إلى الغرب لإخضاع الليبيين وإجبارهم على دفع الجزية لمصر .

وقد تمكن الليبيون فى عهد رمسيس الثالث من التوغل فى أرض مصر حتى رأس الدلتا واستمروا على الرغم من هزيمتهم يستوطنون الدلتا ، إذ كانوا يصلون إليها على شكل هجرات سلمية .

وقد غزا « قمبيز » ملك الفرس برقة بعد أن فتح مصر ثم كانت برقة ومصر فى أيدى البطالسة وتشابهت أسماء بعض المدن فى القطرين كما فى أرسينوى ، وكيلو باتريس ، وبرنيس ثم انتقل القطران معا إلى حكم الرومان فى سنة ٣١ ق . م . وبقيا كذلك إلى أن دخلهما الجيوش العربية[٢] .

وهكذا سادت اللغة العربية والثقافة الإسلامية كلا القطرين . ثم كان الفتح العثمانى ، حيث دخل القطران تحت حكم السلاطين .

وإذا كان البعض يعتقد بأن خلو فرمان تولية محمد على من النص على

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) دار الوثائق القومية . محفظة رقم ١٢٤ (أبحاث) بحث أعده الدكتور مصطفى عامر الأستاذ بجامعة فؤاد .

تحديد الحدود الغربية لمصر يعتبر دليلا على إخراج جغبوب من السيادة المصرية[١]. فإن تولية محمد على وفقا لمعاهدة لندن سنة ١٨٤١م ، حيث رافق فرمان التولية خريطة بحدود مصر وكانت طرابلس تابعة للدولة العلية فى ذلك الوقت ، ويبدو أن أهمية جغبوب لم تكن قد اتضحت بحكم أن كلا القطرين كانا تابعا للدولة العثمانية .

ولعل وحـــدة المتبوع من جهة وانشغال محمد على طوال سنى حكمه بالإصلاحات الداخلية من جهة أخرى لم يجعل هناك ضرورة لتعيين الحدود بين مصر وطرابلس يقينا واضحا بطريقة عملية .

ثم إن تعيين هذه الحدود لم يكن بذى أهمية ولو أنه تبودلت بشأن مكاتبات بين مصر والآستانة فى فترات مختلفة[٢] .

ولم تكن قضية الحدود تمثل عقبة خـــلال الحكم العثمانى ، فالكل رعايا السلطان والحدود مفتوحة مابين كافة الولايات العربية وليس هناك مايدعو لإثارة مثل هذه القضايا .

وفوق كل ذلك فإن الدولة العثمانية كانت تود تقييد نفوذ محمد على الذى بدأ يتطلع إلى مد سيطرته على ولاية عربية كثيرة فلم يكن من الطبيعى أن تسمح تركيا لمحمد على بالسيطرة على الطريق الإستراتيجى الذى يمكنه من السيطرة على ليبيا (طرابلس) . لكن هذه الاعتبارات الموضوعية فقد خلا زمان تولية محمد على من النص على جغبوب وفى ســـنة ١٩٠٤ أثيرت واحة جغبوب ودافعت بريطانيا عن حق مصر الثابت فى تلك الواحة ، حيث أرادت تركيا أن تبدأ حدود مصر الغربية من منطقة رأس علم الروم . إلا أن

---

(١) مضابط مجلس الشيوخ ـ الجلسة السابعة والثلاثين ٢٨ يونيو ١٩٣٢ ص ٤٧٨ (بيان إسماعيل صدقى أمام مجلس الشيوخ) .

(٢) د / محمد فؤاد شكرى ميلاد دولة ليبيا الحديثة جـ ١ ص ١٨٢ .

بريطانيا عارضت بحجة أن حدود مصر الغربية كانت تبدأ دوما من رأس جبل السلوم ومنها تتجه نحو الجنوب ، ثم الجنوب الغربي بمـا فى ذلك واحة جغبوب [١]

وعلى ما يبدو فإن الباب العالى قد مارس نوعا من الضغط على الحكومة البريطانية جهد فى الدخول فى مفاوضات حوول حدود مصر الغربية (١٩ نوفمبر ١٩٠٤) وقد بعثت الخارجية البريطانية بمذكرة إلى الحكومة العثمانيه جاء فيها : « لا جدال فى أن حدود مصر الغربية كانت دائما تبدأ من رأس جبل السلوم ثم تسير فى إتجاه جنوبى غربى لتضم واحات سيوه وجغبوب [٢]

وعندما ألحت الدولة العثمانيـة فى حسم مسألة الحدود المصرية بعث لورد كرومر سنة ١٩٠٥ (المعتمد البريطانى فى القاهرة) إلى الباب العالى بالشروط التى تقبل بهـا الحكومة المصرية الدخول فى مفاضات حول تلك القضية وعلى ضوء تلك الشروط فإنها تدخل واحـــة جغبوب صراحة ضمن الممتلكات المصرية[٣] .

وفى سنة ١٩٠٧ تجددت المطالب التركية وبذل سفير تركيا لدى بريطانيا نوعا من الضغط لحسم مسألة حدود مصر الغربية . ولكن السفير البريطانى فى الاستانة تلقى الأوامر بأن الشروط الموضحة بمذكرة اللورد كرومر سنة ١٩٠٥ لابد من إبقائها كما هى وأنها تقضى بإعتبار سيوة وجغبوب ضمن الأراضى المصرية . وتحت ضغط السفير البريطانى فى الآستانة سحبت تركيا المخافر الأمامية التركية التى كانت قد أقيمت شرق السلوم[٤].

---

(١) د . محمود فؤاد شوى : ميلاد دولة ليبيا الحديثة جـ ١ ص١٨٥

(٢) دكتور محمود صالح منسى . الحملة الايطالية على ليبيا . ص ١١٢

(٣) أن الوثائق المصرية ـ محافظة عابدين. محفظة رقم :٥٨ (الحدود)

(٤) المصدر السابق نفسه

وبمرور الوقت كانت بريطانيا تحرص دائما على تأكيد تبعية جغبوب لمصر سواء فى مواجهة الترك أو فى مواجهة الايطاليين . فعندما علمت الخارجية البريطانية أن أنوربك القائد العثمانى فى طرابلس قد أرسل قوة عربية لاحتلال جغبوب صدرت التعليمات إلى سفير بريطانيا فى الآستانة وطلب منه أن يذكر الحكومة التركية بأن جغبوب أرض مصرية ويحذرهم من أى عمل من هذا القبيل لأن أى إجراء من هذا القبيل سوف تعتبره الحكومة البريطانية خرقا لحياد مصر (١)

الحقوق المصرية أمام المصالح البريطانية والايطالية :

لست أدرى ما هى الصيغة القانونية التى إعتمدت عليها إيطاليا فى المطالبة بواحة جغبوب وفقا للمعاهدة المصرية الايطالية ١٩٢٥ ؟

لقد خلت الاتفاقية من النص صراحة على أن جغبوب كانت فى يوم ما من بين الممتلكات الليبية (٢)

لقد إجتهدت فى البحث عن الأسانيد القانونية التى جعلت الحكومة المصرية ترضخ أمام المطالب الايطالية إلا أننى لم أجد دليلا واحدا معقولا . فإذا كانت إيطاليا تطالب بكل حقوق الدولة العثمانية فى ليبيا فمن باب أولى أن تطالب بحق ضم مصر على إعتبار أن مصر كانت ولاية عثمانية آنذاك . وعندما وقع الغزو الايطالى على ليبيا سنة ١٩١١م شعرت بريطانيا بالخطر تجاه المطالب الايطالية الملحة بضرورة السيطرة على جغبوب باعتبارها من بين الممتلكات الليبية .

ويبدو أن الباب العالى كان يفضل أن تكون جغبوب فى إطار السيادة

---

(١) دكتور محمود منسى . مرجع سبق ذكره ص ١١٥ ، ١١٦

(٢) صحيفة الأخبار ٨ ديسمبر ١٩٢٥ نص الاتفاق المصرى الايطالى .

البريطانية بدلا من إيطاليا. ولذا فقد بدأ كتشنر (المعتمد البريطاني في القاهرة) وبناء على تعليمات من حكومته في إجراء إتصال بالسنوسي لمحاولة الحصول تأكيد منه بتفضيل بقاء جغبوب تحت الحكم المصرى [١]

وبناء على إتصالات بين الخارجية البريطانية والباب العالى أدركت السلطات البريطانية أن تركيا حريصة على إسترضاء السنوسيين في مواجهة الغزو الايطالى وأن بقاء جغبوب تحت السيطرة المصرية أفضل بكثير من وقوعها تحت السيطرة الايطاليا وهذا عامل له أهميته في إزدياد أمل بريطانيا فى الحصول على موافقة السنوسى . ويضاف إلى ذلك ما صارت تعتقده السلطات البريطانية في مصر من إحتمال أن تكون لدى السنوسى أوراق تثبت حصوله على حقوقه في جغبوب من والى مصر (سعيد أو إسماعيل)[٢]

ولا شك أنه كان لدى المسئولين البريطانيين هدف آخر من محاولة إثبات مصرية جغبوب ، ذلك أنه كان من المعروف أن السلطات التركية تتوق لاستخدام جغبوب فى الأعمال العسكرية ضد الإيطاليين كما صار معروفا أن السنوسى وأتباعه حملوا السلاح ضد الإيطاليين أيضا ، ومن ثم فإن تأكيد مصرية جغبوب سيحول دون إستخدامها فى القتال على أساس أن إستخدامها فى الأعمال العسكرية سيكون خرقا للحياد الذى فرض على مصر ، الأمر الذى يضع بريطانيا فى مركز حرج .

ووفقا للوثائق المصرية سنة ١٩١٢ فإن القوات المصرية المتواجدة على الحدود الغربية تسيطر سيطرة فعلية على وادى جغبوب الذى يعد من بين الممتلكات المصرية[٣] .

(١) وثائق الخارجية البريطانية من كتشنر إلى جراى ١٩١٢/٦/٢٠

(٢) دكتور محمود منسى . الحملة الايطالية على ليبيا ص ١١٧

(٣) دار الوثائق القومية ، وثائق عابدين محفظة رقم ١٢٤ ، وثائق وزارة الخارجية المصرية .

وقد يشكك البعض فى أن مصر قد أدركت خطر الوجود الإيطالى فى ليبيا على الحدود المصرية ومن ثم أسرعت القوات المصرية بتعزيز سيطرتها على واحة جغبوب سنة ١٩١٣ .

إلا أنه من الثابت وعلى عهد الخديو توفيق فقد قامت الحكومة المصرية ببناء زاوية جغبوب[1] .

ومن غير المعقول أن تبنى مصر أثرا إسلاميا فى أرض غير مصرية إلا إذا كان من قبيل بعد النظر وهو أمر لم يكن متوفرا لدى توفيق بصفة خاصـــة .

وقد أكد الدكتور محمد فؤاد شكرى على أن واحة جغبوب جزء من الأملاك المصرية بناء على الوثائق الآتية :

١ — الخرائط الجغرافية القديمة وجميعها تدخل جغبوب ضمن الأراضى المصرية (الخرائط الموجودة فى المتحف البريطانى .

٢ — خريطة فرنسية يرجع عهدها إلى سنة ١٨٢٧ .

٣ — أطلس جوشن المودع بدار الكتب المصرية .

٤ — البيان الرسمى الصادر سنة ١٨٩٠ من إدارة أركان الحرب الإيطالية عن الأملاك الأوربية والبلاد المحمية فى أفريقيا ويدخل جغبوب ضمن الأراضى المصرية[2] .

ويبدو حق مصر الواضح فى جغبوب من خلال وثيقة يعود تاريخها إلى سنة ١٩١٢ ، حيث تقدمت القوات البريطانية ناحية جغبوب على إعتبار أنها

---

(١) مضابط مجلس الشيوخ . الجلسة السابعة والثلاثين ٢٨ يونيه ١٩٣٢ ص ٤٧٨ .

(٢) د محمد فؤاد شكرى . مرجع سبق ذكره ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

من الممتلكات المصرية التى ترجع إدارتها إلى الخديو عباس حلمى ثم جعثت السلطات البريطانية بعدد من المستشارين العسكريين الذين وضعوا تقريرا مؤكدين على أن واحا جغبوب من بين الممتلكات المصرية[١] .

وتتضاعف العوامل التاريخية والجغرافية حول حق مصر الثابت فى جغبوب وقبل أن تقدم إيطاليا على غزو ليبيا أجاب وكيل الخارجية الإيطالية على طلب الإحاطة المقدم من أحد أعضاء البرلمان الإيطالى (٢١ يونيو ١٩١١) بشأن جغبوب : « ليس هناك دليل عملى على أن جغبوب قد ضمت فعلا للممتلكات المصرية . وعلق مقدم الاستجواب قائلا : « إن كل الخرائط بما فيها تلك المطبوعة فى إيطاليا تدخل جغبوب ضمن منطقة السيادة المصرية »[٢] .

وقد أرادت الخارجية البريطانية أن تحسم هذه المشكلة فبعثت إلى المعتمد البريطانى فى القاهرة قائلة: « يجب على الحكومة الإيطالية أن تعلم أن جغبوب أرض مصرية ، حيث أن صورة من المذكورة التى سلمها السفير البريطانى فى الآستانة إلى حكومة الباب العالى نوفمبر سنة ١٩٠٤ قد تسلمها السفير الإيطالى فى لندن[٣] .

---

(١) دار الوثائق المصرية ، محافظ عابدين ، محفظة رقم ١٢٤ ، وثائق الخارجية المصرية .

(٢) وثائق الخارجية البريطانية وثيقة رقم ١٠٢ من دريبخ إلى جراى ٢٤ يوليو ١٩١١ .

(٣) أراد الأتراك أن يثبتوا أن حدود مصر الغربية تبدأ من رأس علم الروم . لكن الحكومة البريطانية عارضت بقولها : أن حدود مصر الغربية تبدأ دوما من رأس جبل السلوم ومنها تتجه نحو الجنوب الغربى ويدخل فى ذلك جغبوب . دكتور محمد فؤاد شكرى مرجع سبق ذكره ص ١٨٥ .

ولم تقدم الحكومة الايطالية وقتئذ إعتراضا على وجهه النظر البريطانية الواردة فى نوفمبر سنة ١٩٠٤ وكانت تعليمات الخارجية البريطانية صريحه إلى معتمدها فى القاهرة، إذا ما أثار القائم بالاعمال الايطالى القضية مرة أخرى: فإنه يكفى أن ننبهه إلى أن وكيل الخارجية الايطالية قد إرتكب خطأ تاريخيا وجغرافيا فى إجابته على طلب الاحاطة [١]

ولعل الحكومة البريطانية قد إنتابها قدر من القلق عندما غزت إيطاليا ليبيا خوفا من أن تتصادم المصالح بين كل من الدولتين الإستعماريتين، فى الوقت الذى كانت فيه بريطانيا تحرص على كسب ود إيطاليا التى كانت تدرك من جانبها أن بريطانيا وفرنسا قد حصلتا على نصيب الأسد من المستعمرات فيما وراء البحار تاركة مجرد فضلات فى أماكن متفرقة لكل من إيطاليا وألمانيا.

وفى ١٦ اكتوبر سنة ١٩١١ تقدمت الخارجية البريطانية بمذكرة إلى المركيز إمبريالى السفير الإيطالى فى لندن جاء فيها: «يرى السير ادوارجراى أنه من الصواب ومن أجل منع سوء التفاهم مستقبلا تذكير السفير الايطالى لإبلاغ حكومته بأن وجهات نظر الحكومة البريطانية بشأن الحدود الغربية لمصر لم يطرأ عليها تعديل منذ المراسلات التى تبودلت بين سير إدوارجراى والسفير الإيطالى سنة ١٩٠٧ والحكومة البريطانية لايمكنها أن تأخذ بوجهة النظر القائلة، بأن حدود برقة تمتد حتى خط طول ٢٧ درجة شرقا أى إلى مرمى مطروح [٢]

ولعل الحكومة الإيطالية قد بالغت فى مطالبها حتى تتمكن من الحصول على واحة جغبوب ومن جانب آخر فقد أدركت الخارجية البريطانية قيمة

---

(١) وثائق الخارجية البريطانية وثيقة رقم ١٣٩ من جراى الى شيتهام ١٩١١/٨/٣٥

(٢) د محمود صالح منسى. مرجع سبق ذكر ص ١١٣

جغبوب كموضوع مساومة يحقق لها قدرا من التوازن الدولى فى وقت كان العالم يمضى إلى شكل جديد من أشكال التكتلات التى تنذر بقيام كارثة دولية محققة .

وإذا كانت إيطاليا قد إعتمدت فى مبرراتها على ضم جغبوب إلى إعتبار أن السيد إدريس السنوسى كان كيانا دينيا وسياسيا مستقلا بذاته عن الإدارة المصرية . إلا أن السيد إدريس السنوسى كان يعتبر نفسه أحد رعايا السلطان فى مصر وأنه ورجاله كانوا ملتزمون بكل تعليمات الإدارة المصرية (١)

ويتضاعف موقف مصر فى المطالبة بواحة جنوب جغبوب وفقا لاتفاق حيلوط [١٩١٧/١٠/١٤] حيث دارت المفاوضات بين السيد إدريس السنوسى من جهة وبين بريطانيا وايطاليا من جهة أخرى عقب هزيمة السنوسيين على يد الجيوش البريطانية إبان الحرب العالمية الأولى .

وبمقتضى هذا الاتفاق إعتبرب جغبوب من الأراضى المصرية على أن يقوم السنوسى بإدارتها (٢)

وتبدوا المطامع الاستعمارية . حيث رغب الحلفاء فى أبعاد ايطاليا عن دول الوسط وتمكنوا من مداعبة الأحلام الاستعمارية الايطالية من خلال معاهدة لندن السرية المبرمة ١٩١٥

ووفقا لتلك المعاهدة : تمنح ايطاليا مناطق جديدة فى البلقان وآسيا الصغرى وأفريقيا وتوسيع رقعة مستعمراتها وتعديل حدودها . وتنص المادة العاشرة : على أن تنتقل الى ايطاليا جميع الحقوق والامتيازات المخولة لتركيا فى الوقت الحاضر . أما المادة الثالثة عشرة من تلك المعاهدة فتنص على أنه :

---

(١) دار الوثائق المصرية - وثائق الخارجية - محفظة ٥٨١ (الحدود) رسالة من السنوسى الى محافظ الصحراء الغربية .

(٢) دكتور محمد فؤاد شكرى . مرجع سبق ذكره . ص ١٨٦

إذا حدث وعملت كل من بريطانيا وفرنسا على توسيع مستعمراتها على حساب ألمانيا ، توافق الدولتان من حيث المبدأ على حق إيطاليا فى المطالبة بمكافأة عادلة ، خاصة فيما يتعلق بتعديل حدود مستعمراتها .

فى أرتيريا والصومال وليبيا ، تلك الحدود المجاورة لمستعمرات بريطانيا وفرنسا[1] .

واخطر ماجاء فى المادة الثالثة عشرة .موافقة الدولتان (بريطانياوفرنسا) على حق إيطاليا فى المطالبة بمكافأة عادلة ، خاصة فيما يتعلق بتعديل حدود مستعمراتها ومن بينها ليبيا .

أى أن الدولتان قد قبلا مبدأ المكافأة التى لن تكون إلا على حساب مصر وبما أن جغبوب تراود أحلام الساسة الإيطاليين فعلا بتلك المادة فإن قطعة من الأرض المصرية لن تكون عقبة فى طريق التحالف القائم بين دول الحلفاء .

وأهم ما يلاحظ على تلك المادة أيضا غموضها فعبارة « مكافأة عادلة » كلمة مطاطة يمكن تفسيرات متباينة بما يحقق أهداف إيطالية ، سواء فى الأراضى المصرية أو غيرها من الأراضى التى ترى أنها تحقق فكرة المكافأة العادلة التى وردت فى صلب المعاهدة .

والحقيقة أن إيطاليا كانت تعلم ماذا تريد تماما ولذا فقد بدأت فى بحث المكافأة المنتظرة وجمع الحجج التى تدعم قضيتها المستقبلة عند نهاية الحرب .

لقد انتهت الحرب وأخذت كل الدول المنتصرة (الحلفاء) تتطلع إلى تحقيق أمانيها وفقا لمعاهدة لندن سنة ١٩١٢ إلا أن حدثا خطيرا برز على مسرح

---

(١) نقلا عن الدكتور هنرى أنيس ميخائيل . العلاقات الإنجليزية الليبية : ص ٨٥ .

الأحداث . تلك المبادىء الأربعة عشر التي أعلنها ولسن والتى أبطلت كافة المعاهدات والإتفاقات السرية وحق الشعوب فى تقرير مصيرها .

لقد أدركت كل من فرنسا وبريطانيا أنها فى موقف غاية فى الصعوبة فكيف يمكن التوفيق بين تلك المبادىء التى اتخذت أساسا للصلح بين بنود معاهدة لندن المذكورة والتى تناقض على هذه المبادىء (١) .

لعل إيطاليا لم تضع اعتبار المبادىء واسن وإنما بدأت تطالب بما اعتبرته حقا طبيعيا وبدأت الدوائر الإيطالية فيما يتعلق بالحدود الليبية تناقش مشروعا طموحا يقضى بأن تسير الحدود غربا على طول خط يمتد من « غدامس » وينطبق على خط الطول التاسع شرق جرنيتش إلى حدود نيجيريا ثم يسير مع الحدود حتى بحيرة شاد ومنها يتجه نحو الشمال الشرقى إلى « أندى » ثم يتجه إلى خط الطول الخامس والعشرون شرق جرنيتش الذى سيعتبر خط الحدود بين مصر وليبيا حتى البحر الأبيض المتوسط عند خليج السلوم(٢) .

وفى مؤتمر باريس طرحت إيطاليا مطاليها مستندة إلى المادة ١٣ من معاهدة لندن السرية بهدف الحصول على « المكافأة العادلة » ، التى تعنى من جملة النظر الإيطالية امتداد الحدود الإيطالية فى ليبيا على حساب مصر والسودان على أن تتولى بريطانيا نيابةعنمصر التوقيع عنالمعاهدة المقترحة، على إعتبار أن مركز مصر الدولى لم يكن قد تحدد بعد .

وقد أدركت الدبلوماسية البريطانية خطورة المطالب الإيطالية وفسرت المادة الثالثة عشرة من معاهدة لندن السرية بمعنى تقنين الحدود وتوضيحها وفقا لخرائط يتم الاتفاق عليها أما تفسير إيطاليا للمعاهدة على أنها تعنى

---

(١) المرجع السابق . ص ٨٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٨٦ .

الحصول على أرض جديدة فأمر لم يكن واردا عن وجهـــة النظر البريطانية[١] .

وعلى ما يبدو فإن قضية الحدود قد شغلت حيزا كبيرا من المناقشات الدائرة بين بريطانيا وإيطاليا إلى أن أعلنت بريطانيا تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى أعلنت فيه منح مصر الاستقلال وكان لزاما على إيطاليا أن تنقـــل المفاوضات إلى القاهرة .

وعلى الرغم من إنتقال القضية برمتها إلى الحكومة المصرية . إلا أن ماعجزت إيطاليا عن الحصول عليه فى ظل السيطرة البريطانية المباشرة أصبح أمرا يسيرا فى ظل الإدارة البريطانية الغير مباشرة وفى ظل قدر لا بأس به من الاستقلال .

لقد بدأت بريطانيا تبدى قدرا من التعاطف على المطالب الإيطالية ولعل هذا راجعا إلى موقف الولايات المتحدة الذى بدأت تمارس نوعان الضغط الدبلوماسى على بريطانيا بهدف أن يظل التحالف قائما[٢] .

وفى الوقت نفسه فإن بريطانيا قد أدركت عقب ثورة ١٩١٩ أن نفوذها فى مصر بدأ يتقلص وأن صداقتها لإيطاليا أهم بكثير من قطعة أرض مصرية لن تؤثر كثيرا على مصالحها فى مصر بالإضافة إلى أن التفاوض حول تحديد الحدود سوف يكون هذه المرة مع الحكومة المصرية صاحبة المصلحة الحقيقية .

---

(١) Macartrey, Maxmell H. Hand paul Cremons Italy,s foreign and Coeodial Policy 1914—1937. oxford univ Press, 1938, P. 68.

(٢) Albrecht Car-ie Rene "Italy at The Peace Conference" P. 238.

والغريب فى الأمر أن المفاوض المصرى أثناء نظر القضية مع الجانب الإيطالى لم يتمسك بكافة الحجج القانونية التى تؤكد حقوق مصر التاريخية على جغبوب وإنما ذهبت الحكومة المصرية إلى البحث عن المبررات التى تسوغ لها تمرير هذا المشروع وأخذت الحكومة تسوق الأدلة التى تعضد الجانب الإيطالى ووفقا لمقولة إسماعيل صدقى : « إن جغبوب لم تكن فى يوم ما من بين الممتلكات المصرية »[1] .

ومن المؤكد أن الحكومة البريطانية كانت ضالعة فى تلك المؤامرة مجاملة لإيطاليا[2] .

فليس من المعقول أن تقدم حكومة زيور على إبرام إتفاقية الحدود (٦ ديسمبر ١٩٢٥) وتنازلها عن جغبوب وفى غيبة البرلمان المصرى إلا بضغط مباشر من إنجلترا .

لعل إيطاليا قد انتهزت فرصة ضعف الوزارة التى لاتتمتع بثقة الأمة عملا بقرار البرلمان بعدم مشروعية الاتفاق مع وزارة فقدت شرعيتها[3] . ورغم احتجاج الصحف والأحزاب إلا أن الحكومة ضربت بكل ذلك عرض الحائط وتحدت مشاعر المصريين جميعا .

وعلى ضوء الرسالة التى بعث بها وزير خارجية إيطاليا إلى وزير خارجية مصر (١٠ أغسطس) ، حيث اعتمدت إيطاليا فى المطالبة بجغبوب على محادثات (ملنر وسيالوجا) تلك المحادثات التى لم يمثل فيها أى طرف مصرى وبما أن الحكومة البريطانية قد أخذت بوجهة النظر الإيطاليا على إعتبار أن جغبوب

(١) مضابط مجلس الشيوخ ، الجلسة السابعة والثلاثين ٢٨ يونيه ١٩٣٢ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

(٢) عبد الرحمن الرافعى ، فى أعقاب الثورة المصرية حـ ١ ص ٢٤٦ .

(٣) الأخبار أول ديسمبر ١٩٢٥ .

مكان للعصاة والمجرميه وسوف تعمل إيطاليا جاهدة لعودة الاستقرار إلى تلك الواحة، لذا فإن حق إيطاليا حق ثابت ومؤكد ولا يمكن التنازل عنه[١].

وهكذا أعطت بريطانيا لنفسها الحق فى التفاوض ثم التنازل عن قطعة من التراب الوطنى أى أن من لا يملك أعطى لمن لا يستحقه.

ويبدو التناقض الواضح فى مواقف بريطانيا بعد سنة ١٩٢٢ عن مواقفها السابقة قبل هذا التاريخ.

وفى سنة ١٩٢٢ إستجابت الحكومة المصرية (حكومة عبد الخالق ثروت) لتشكيل لجنة فنية لدراسة قضية الحدود. وتشكلت لجنة برئاسة إبراهيم فتحى باشا (وزير الحربية) وعضوية اللواء محمود عزى (مدير القرعة)، والقائمقام حسن توفيق، وكامل والى (مهندس الحدود). وأجمعت اللجنة وفقا لتقارير منفردة قدمها كل منهم على أن جغبوب أرض مصرية وأن بقاءها فى حوزة مصر ضرورة قومية واستراتيجية[٢].

ولعل إيطاليا قد شككت فى تقرير اللجنة المصرية مما دفع أحمد زيور إلى إسناد تلك المهمة إلى اللواء سبنكس (قائد الجيش المصرى) الذى استعان بعدد من خبراء الحدود ومن ثم فقد أعد تقريرا يتسم بقدر من الدقة مؤكدا على أن جغبوب موقع إستراتيجى لا خلاف فى ذلك وأن تبعيتها لمصر قضية تاريخيه لا خلاف فيها. إلا أنه أوصى بعلاج الموقف على إعتبار أن جغبوب لا قيمة لها مقابل الحفاظ على صداقة إيطاليا[٣].

---

(١) دار الوثائق القومية، محافظ عابدين، محفظة رقم ١٢٤، وثائق الخارجية.

(٢) مضابط مجلس الشيوخ، الجلسة السابعة والثلاثين ٢٨ يونيو ١٩٣٢ ص ٤٧٩، ٤٨٠.

(٣) دار الوثائق القومية، محافظ عابدين، محفظة ٥٨١ (الحدود المصرية) تقرير أعده اللواء سبنكس ١١ أغسطس سنة ١٩٢٥.

وهكذا إختلف موقف بريطانيا فى سنة ١٩٢٥ عن مواقفها السابقة التى دافعت فيها عن حق مصر فى جغبوب .

أما فى سنة ١٩٢٥ فقد كان للعلاقات الثنائية بين إنجلترا وإيطاليا فى مقدمة العوامل التى دفعت بالسياسة البريطانية إلى تغيير موقفها على حساب المصالح المصرية .

وفى الوقت الذى كان معروفا فيه أن وزارة زيور باشا جاءت بالتسليم بالمطالب البريطانية على طول الخط أو لإنقاذ ما يمكن إنقاذه على نحو ما جاء فى كلمات رئيسها(١) .

إلا أن قيام حكومة زيور بعقد إتفاق على تلك الدرجة من الخطورة دون الرجوع مسبقا للبرلمان يعد ظاهرة خطيرة فى الحياة السياسة المعاصرة لجأت إليها العديد من الحكومات المصرية مما أدى إلى الاستهانة بالتقاليد الدستورية والقانونية .

ولعل الحكومة قد إستندت إلى المادة ٤٦ من الدستور والتى تنص على أن معاهدات الصلح والتحالف والتجارة والملاحة وجميع المعاهدات التى يترتب عليها تعديل فى أرض الدولة أو نقص فى حقوق سيادتها أو تحميل خزائنها شيئا من النفقات أو مساس بحقوق المصريين العامة والخاصة لا تكون نافذة إلا إذا وافق عليها البرلمان .

وحيث أن البرلمان قد أسقط هذه الوزارة فى جلسته التاريخية (٢١ نوفمبر ١٩٢٥) فإن كل عمل تقدم عليه حكومة زيور يعد باطلا .

ومزيدا من إحراج الحكومة فقد بعث مجلس النواب إلى سفراء الدول بصورة من قراره بسحب الثقة من الحكومة .

---

(١) محمد زكى عبد القادر ، محنة الدستور ١٩٢٣ - ١٩٥٢ ص ٦٢ .

وعلى الرغم من أن زيور باشا لم يكن نائبا عن الشعب المصرى فى تلك الاتفاقية المجحفة وبالتالى فلا يفيد أن تكون جغبوب مصرية أو إيطاليا ، بل كل الذى يعنيه أن تبقى حكومته أكبر فترة ممكنة فى الحكم .

ومن المؤكد أن الحكومة المصرية كانت ضالعة فى مؤامرة التنازل عن تلك القطعة من أرض الوطن وإلا ما كانت ضربت عرض الحائط بكل تلك الحقائق الثابتة والتى من أهمها :

١ — تقرير سرى مؤرخ فى ١٩٢٢/٦/٢١ من الميجر هابرت « محافظ الصحراء الغربية » عند زيارته لجغبوب حيث قال : « كان موضوع الحديث فى جغبوب عن رغبة أهاليها والأخوة السنوسيين على أن جغبوب أرض مصرية ، وحينما سألونى أجبتهم أن الحكومة المصرية تعتبر جغبوب من الأراضى المصرية وأن زيارتى دليل على صدق ذلك .

٢ — تقرير سرى من الكابتن جرين « نائب محافظ الصحراء الغربية » عند زيارته لجغبوب فى ١٩٢٤/٧/١٨ حيث قال : « إن جغبوب كانت على الدوام ولا تزال أرضا مصرية وأن رغبة السنوسيين أن تنشىء الحكومة المصرية إدارة للشرطة بهدف استتباب الأمن فى تلك الواحة[1] .

وتتضاعف العوامل التاريخية والجغرافية حول حق مصر الثابت فى جغبوب وقبل أن تقدم إيطاليا على غزو ليبيا ، حيث أجاب وكيل الخارجية الإيطالية على طلب الإحاطة المقدم من أحد أعضاء البرلمان الإيطالى (٢١ يونيو ١٩١١) .

بشأن جغبوب : « ليس هناك دليل عملى على أن جغبوب قد ضمت فعلا

---

(١) د . محمد فؤاد شكرى ، مرجع سبق ذكره ص ١٨٧ .

للتلكات المصرية ، وعلق مقدم الاستجواب قائلا : إن كل الخرائط بما فيها المطبوعة فى إيطاليا تدخل جغبوب ضمن منطقة السيادة المصرية[١] .

وإذا كانت الحكومة المصرية قد ارتكبت خطأ لا يغتفر حينما أقرت إتفاقية الحدود فى ٦ ديسمبر ١٩٢٥ ، فإن البرلمان المصرى يتحمل قدراً أكبر من المسئولية حينما صدق على تلك الإتفاقية (يونيو ١٩٣٢) ، التى إنتزعت جزءا غاليا من التراب الوطنى .

(١) F. O. 407—179. no. 102. July, 24. 1911. From dereny To grey.

المصادر والمراجع

أولا : المصادر العربية :

(١) محافظ عابدين ، محفظة رقم ٥٨٠ ، ٥٨١ (الحدود) .

(٢) محافظ عابدين وثائق وزارة الخارجية المصرية محفظة رقم ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٣) تقارير وزارة الخارجية المصرية محفظة رقم ، ٢٤ ، أبحاث .

(٤) مضابط مجلس الشيوخ الفترة من ٧ ديسمبر وحتى ٧ يوليو ١٩٢٢ .

ثانيا : المصادر الأجنبية :

وثائق وزارة الخارجية البريطانية « Puplic Record office » .

(١) 1911—177/407

(٢) 1912—178/407

(٣) 1912—179/407

ثالثاً : الدوريات :

(١) صحيفة الأخبار أعداد متفرقة بدأ من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٢ .

رابعا : المراجع العربية :

(١) أمين سعيد الدولة العربية المتحدة حـ٣ القاهرة ١٩٣٨ .

(٢) أحمد عبد القادر الجمال (دكتور) من مشكلات الشرق الأوسط القاهرة ١٩٥٥ .

(٣) ستودرت لوثروب : حاضر العالم الإسلامى ح ١ ، ٢ ترجمة عجاج نويهض القاهرة ١٩١٢ .

(٤) محمد فؤاد شكرى (دكتور) ، ميلاد دولة ليبيا الحديثة ح ١ ١٩٤٩-١٩٤٧ القاهرة ١٩١٧ .

(٥) محمود صالح منسى (دكتور) الحلة الإيطالية على ليبيا القاهرة ١٩٨٠ .

(٦) محمود سليمان غنام ، المعاهدة المصريه الإنجليزية القاهرة ١٩٣٦ .

(٧) محمود الشنيطى ، قضية ليبيا القاهرة ١٩٥١ .

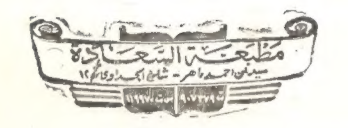
خامسا : المراجع الأجنبية :

(1) Albrecht, Garrje Bene "Italy at The Peace Conjerence" Mew york, 1938.

(2) Macartney Maxwell. H. F. and Paul Cremona : "Iraly's Foreign app Colonial Policy. 1919—1937" London, 1238.

فهـــرست

رقم الإيداع ٦٢٦٧ /١٩٨٦


مطبعة السعادة
ميدان أحمد ماهر - شارع الجداوي رقم ١٢